

مركز الموطأ

تنبيه المراجع
على تأصيل فقه الواقع

تأليف الشيخ العلامة

عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه

رئيس مجلس الإمارات للإفتاء الشرعي

رئيس منتدى تعزيز السلم

رئيس مركز الموطأ





تنبيه المَراجع
على تأصيل فقه الواقع

عبدالله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه

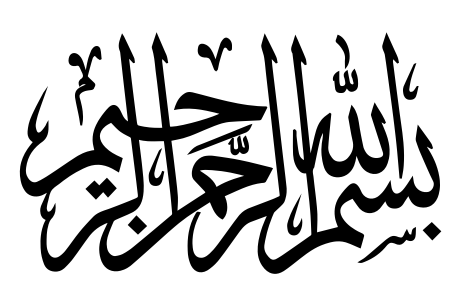


تأليف: عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه
الطبعة الرابعة: 2018
رقم التصنيف: ISBN 978 994 820 833 4

- الفئة العمرية: E
- تم الإذن بالطباعة من طرف المجلس الوطني للإعلام
بدولة الإمارات العربية المتحدة
- تم تصنيف وتحديد الفئة العمرية التي تلائم محتوى الكتب وفقا لنظام
التصنيف العمري الصادر عن المجلس الوطني للإعلام

- الإيميل: Researches@almuwatta.com
- الهاتف: +971505957039
- الفاكس: +97124412054

مسار للطباعة والنشر – دبي
info@hapc.ae
Dubai-IMPZ
- الهاتف: +97144484000
- الفاكس: +97144484111


بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الموضوعات





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

مدخل

لقد أردنـا – في مرحلة المراجعات هـذه في العالم الإسلامي والتي أملتها الثورات في منطقتنا، وهي ثورات تمظهرت بإزاحة أنظمة وإتاحة الفرصة لأنظمة، وأسفرت عن التشكل في أشكال وصور جديدة لم تكتمل بعد، إذ لا تزال في مختبرات التجارب ومفترق طرق التجاذب – أردنا تقديم تصور ما؛ إذ أنَّ تلمس الطريق الجديد وبروز مكنون التصورات والآراء المكبوتة في جو الحرية – الذي أطلق العنان للآراء والأحكام وللأحلام، وأحيانا للأوهام – أوجد حراكـًا واحتكاكـًا بين مختلف شرائح المجتمع، وهو حراك طرح من الأسئلة أكثر مما قدم من الأجوبة.

وقد يكون في هذا الواقع ما ينصر دعوى كانط القائلة بـأنّ «الثورة قد تـؤدي إلى سقوط الاستبداد أو التحرر

من الاضطهاد، لكنها لا تـؤدي قط إلى إصـلاح حقيقي لأساليب التفكير؛ بل إن أوهامـًا جديدة تظهر فتأخذ مكان الأوهام القديمة».

لذلك ارتأينا البحث عن أرضية تجديدية لفقه واقع المرحلة لسببين:

أولاً: قضية تطبيق الشريعة التي أصبحت برنامجًا سياسيـًا لبعض الأحزاب، مما جعلها تواجه بأسئلة الواقع، دون أنْ تحيط علمـًا بمصادرها ومـواردهـا وجزئيات نصوصها وكليات مقاصدها؛ مما أدى من جهة إلى انفعال فيه شططٌ، وردّ فعل من الجهة الأخرى فيه خطأٌ وغلطٌ. نفقت فيه سوقٌ ظاهريةٌ قلَّ علمُها وضاق فهمُها، فكادت أنْ تُفسد الدنيا والدين، وكفَّرت أكثرَ المسلمين، واعتدت على الأحياء والأموات، ونبشت في تخوم الأرض تبحث عن الرُفات، استظهروا بعض الجزئيات دون ردها إلى الكليات، فغاب عنهم الجمع والفرق والتعليل، فلم يصيبوا في التنزيل.

وقابلتهم نابتة علمانية - كرد فعل - كادت أن تودِّع الدين وتلوذَ بأذيال الغرب، بحثـًا عن الخلاص، وفراراً من منطق

لم تعهده ومنطلقات لم تعرف مداها، ومستقبل لم يُهيئه حاضرها، فأصبحت الشعوب على شفير هاوية المفاصلة؛ لانحياز كل فريق إلى فسطاط المنابذة.

ثانيـاً: إلحاح واقع متغير باحث عن أجوبة عملية في قضايا متنوعة تمس حياة الأمة في شتى المجالات والميادين في وقت واحد وفي كل مكان.

والذي يهمنا هو التأصيل للقضايا الفقهية - التي تمثل للمسلمين المنظومة التعبدية والقانونية التي تحكم النسق السلوكي والمعياري في حياة الفرد والجماعة، - والتي يجب أنْ تواكب مسيرة الحياة التي تشهد تغيرات هائلة وتطورات مذهلة من الذرة إلى المجرة، في شتى المجالات ومختلف المظاهر والتجليات، من أخمص قدم الأمة إلى مَفرِق رأسها في القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمالية، والكشوف العلمية، والعلاقات الدولية والتمازج بين الأمم، والتزاوج بين الثقافات إلى حد التأثير في محيط العبادات، والتطاول إلى فضاء المعتقدات. وقد أصبحت الأنظمة الدولية والمواثيق العالمية ونظم المبادلات والمعاملات جـزءًا من النظم المحلية، وتسربت إلى

الدساتير التي تعتبر الوثائق المؤسسة فيما أطلق عليه اسم العولمة والعالمية، كل ذلك يدعو إلى التجديد في الأصول لتصحيح الفروع حتى تكون سليمة لأنها مبنية على أصول صحيحة، «فلا مطمع في الإحاطة بالفرع وتقريره والاطلاع على حقيقته إلا بعد تمهيد الأصل وإتقانه؛ إذ مثار التخبط في الفروع ينتج عن التخبط في الأصول». كما يقول أبو حامد الغزالي[1].

1 – المنخول ص 3 تحقيق د. محمد هيتو دار الفكر

ما هي المشكلة ؟

إنها وضع فكري يسيطر على نفوس الأمة وعقولها، ويطبع سلوكها، ويُعطل مسيرتها، ويُكبِّل خطاها، ويصرف طاقتها في قنوات العدم الذي لا يُنتج إلا عدماً؛ لقيام التمانع السلبي بين دعويين:

أولاهما، حداثية تبحث عن منتج مقلد، ومفهوم هلامي تبريري، تجعل منه مقدمة ضرورية، ومعبراً وممراً إجبارياً لكل عمل نهضوي، فحكمت بالتوقف ما لم يُلبَّ شرطُها ويتقدَّم رهطُها.

والثانية؛ دعوى دينية لا تسمح للواقع بالإسهام في مسيرة التطوير وسيرورة التغيير ما لم تنخله بغربالها، وتكسوه بجلبابها، ويستجيب لطِلابها، تتجاهل الواقع وتعيش في القواقع، حمل بعض منتحليها فقهاً وليسوا بفقهاء، فحكموا بالجزئي على الكلي، وتعاملوا مع النصوص بلا أصول، فأمروا ونهوا وهدموا وما بَنَوا.

تراكم تاريخي عمره قرون أسهم فيه الاستعمار الغربي

للبلاد الإسلامية، فاستولى على الزمان والمكان والإنسان، بمعنى أنه استولى على التاريخ وأصبح غيرهم «الغربيين» خارج الزمن ثقافة وفكراً وإبداعـاً.

مما جعل الشريعة خارج المجال اليومي للحياة أي خارج الممارسة في الواقع في أغلب الأقطار، الأمر الذي حرم الأمة من أنْ تقوم بجهد ذاتي، بأيد راشدة وعليمة في تطوير موروثها بناء على تجارب الحياة وإكراهاتها، فانزوى الفقه عملياً إلى مجال الأحوال الشخصية، وانبرى للإجابة فى غمرة الأحداث – ربما بحسن نية وسلامة طوية – ثلة تظن أنها بقفزة يمكن أن تغير الإنسان وتعيد عقارب ساعة الزمان.

إلا أن لـدى بعض هـؤلاء خللاً ناشئـًا عن قصور في التأصيل، وضمور في الفقه، وعدم التزام بالمنهجية وعدم فهم للواقع، ظاهريةٌ في التفسير وجهلٌ بالحِكَم والتعليل، وتجاهلٌ للواقع عند التنزيل؛ فقدموا فتاوى تتضمن فروعـًا بلا قواعد وجزئيات بلا مقاصد، تجانب المصالح وتجلب المفاسد، مما أوجد حالة من الفوضى الفكرية تطورت إلى نزاعات وخصومات كلامية سرعان ما استحالت إلى

حروب حقيقية بالذخيرة الحية فسفكت الدماء المعصومة واستبيحت الحرمات المصونة في مشهد غابت فيه الحكمة وانتزعت - من قلوب الأطراف المنخرطة فيه - الرحمة فأردنا الإهابة بالجميع لتحكيم العقل والشرع، إنّ مسألة السلطان أو الحاكم ستظل حاضرة في هذا الكتاب؛ وذلك فيما يتعلق بتغيير المنكر وفيما يتعلق بوجوب الطاعة وفي مسألة الخروج على الحاكم أو في قضية الحكم بالشريعة، وغير ذلك من القضايا الدينية. والسبب في ذلك أنَّ فريقاً من الفاعلين في الثورات ودعاة تغيير الأنظمة يرفعون شعار الشريعة ويعلنون عنوان الإسلام، فتعين بيان الحكم الشرعي - لهؤلاء ولغيرهم - بالدليل لتبين موافقة الشعار للشرع أو مخالفته له، طبقاً للمنهج الصحيح في الاستدلال، مما يمليه اعتبار المصلحة والمئال. فالإشكال هو الاشتباه الماثل في الأذهان بين نتائج القيم الغربية الديمقراطية وبين مقتضيات قيم الشريعة، فإذا كانت الأولى تجعل من المغالبة أصلاً ومن الصراع وسيلة طبقاً للمفهوم الهيغلي، - التدمير للتعمير - détruire pour reconstruire (وهيغل كما يقول عنه ريكور هو مفكر الدولة الحديثة الآتية بعد

الثورة الفرنسية) بغض النظر عن طبيعة الوسائل سواء جانبت المصالح أو جلبت المفاسد، فإنَّ مقتضيات القيم الإسلامية تفضيل المصالحة على المكافحة، وترشيح الوسائل التي تتلاءم مع المصالح، وتحافظ على الأنفس والأموال والابتعاد عن الحروب الأهلية. فإلباس القيم الغربية ملابس التقوى فيه تناقض مع صميم الدعوة التي يدعو لها هذا الفريق، ونحن هنا لسنا في وارد التفاضل بين هؤلاء والفريق الثاني الذي يعترف بأنَّ مبدأ الصراع لا ينتمي إلى أسس دينية، فدعوتنا للفريق الأول أنْ يصحح وسائله ليحقق دعواه، وللثاني أنْ يراجع دعواه ووسائله.

وحيث إنَّ ذلك ليس متاحاً إلا من خلال معالجة مشكلة القصور الثلاثي الأبعاد:

1 - قصور في إدراك الواقع.

2 - قصور في فهم تأثير كلي الواقع في الأحكام الشرعية في الجملة.

3 - قصور في التعامل مع منهجية استنباط الأحكام بناء على العلاقة بين النصوص والمقاصد وبين الواقع.

فالقصور الأول يحتاج إلى بيان، والثاني يفتقر إلى برهان،

والثالث يدعو إلى عنوان.

إنها مشكلة الفقه «فرب حامل فقه غير فقيه»، والقصور المذكور هو نوع من الجهل بالمطلوب.

وقد يكون من المناسب إماطة الحجاب عن المفردات المستعملة آنفا:

1 – الجهل له معنيان؛ ونحن هنا نستعمله فيهما:

المعنى الأول هو: تصور الشيء على خلاف حقيقته، فهو في هذه الحالة عرَضٌ له وجود وإن كان زائفـًا. والثاني هو: الخُلو عن العلم بالمطلوب، وهو حينئذ عدم تصوره أصلا. فالأول وجود، والثاني عدم.

2 – الواقع هو الوجود الخارجي الحقيقي الذي يمكن أن يكون محققـًا للوجودات الأخرى الذهنية واللسانية والمكتوبة، وهو منفك عنهن لعدم التلازم بينه وبينهن، إما لعدم وجوده أو لخطأ في تصوره.

3 – أما تأثير الواقع في الأحكام الشرعية فمعناه أنَّ الواقع له أثر في الحكم على الأشياء، فهو شريك في استنباط الحكم، كما دلت عليه النصوص والأصـول وممارسة السلف الراشد.

4 - أما العنوان فهو المقاربة المنهجية؛ أي الطرق والآليات التي يستعملها الفقيه لاستنباط الأحكام. والاستنباط هو: استخراج حكم في محل خفاء من دليل، سواء تعلق الأمر بدلالة الدليل، أو معقول الدليل، أو تنزيل الدليل من خلال تحقيق المناط.

فما هو منهجنا في التعامل مع النصوص؟

إنّ منهجنا يستلهم من منهج علماء المسلمين منذ عهد الصحابة إلى الآن في التعامل مع الوحي قرآنا وسنة، وهو منهج ينطلق من التأكد من ثبوت الورود، فإذا ثبت ورود النص - بالنسبة للسنة بوسائل الإثبات المعروفة عند أهل الحديث - مع عدم قيام المعارض المعتبر يكون العمل والتعامل في مستويين:

أولاً: مستوى الإيمان والتصديق بما نزل على محمد ﷺ ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ﴾. سورة محمد.

ثانيـًا: مستوى الأحكام العملية.

أما المستوى الأول فهو مجال الإيمان والتسليم بناء على المسلمة الأولى وهي أنَّ الباري جل وعلا بحكمته وجزيل نعمته، حكم في سابق علمه وحكيم قضائه بابتلاء الإنسان؛ تكريمـًا وتعليمـًا وتشريفـًا وتكليفـًا. وأن يرسل إليه الرسل إعذاراً أقام عليه الحجة، تبشيراً وإنذارا أوضح

به المحجة ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾. فالعبرة في وجوب الاعتقاد هي ثبوت الورود ووضوح الدلالة.

فلا عذر للإنسان بعد البلاغ وقيام البرهان إنْ امتنع عن الاعتقاد والإيمان الذي هو تصديق بالقلب لكل ما ثبت ثبوتـاً قطعيـاً من الشريعة لصحة الورود ووضوح الدلالة وقيام قرائن القبول، وهذا هو ما علم من الدين ضرورة؛ لقيام الإجماع ووضوح منهج الاتباع.

فالإيمان يتعلق بكل ما قام عليه دليل قطعي، والدليل هو ما أفاد علمـاً قطعيا من إجماع أو نص كتاب بلا معارض من نسخ أو سنة متواترة بلا معارض.

فهناك أصول للإيمان لا شك فيها: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره.

ثم هناك إيمان بكل ما ثبت ثبوتـاً قطعيـاً.

وكما يقول الأصفهاني في «شرح المحصول»: «من الأحكام ما يثبت بأدلة حصل العلم بمقتضاها، وذلك في الأحكام الثابتة بنصوص توفَّرت القرائن الحالية أو المقالية

على اندفاع الاحتمالات المتعارضة عنها، وذلك بانحصار تعين المدلول في واحد، وتلك الأحكام شرعية معلومة، ومن الأحكام ما ثبت بأخبار آحادٍ، أو نصوص كتاب، ولم نقصد ما يدفع تلك الاحتمالات العشرة، وحينئذ نقول: تلك الأحكام مظنونة لا معلومة. فهذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»[1].

قلت: إن القناعة الحاصلة عن الدليل تتفاوت بتفاوت قوة الدليل التي تقوم على دعامتين هما: ثبوت الورود ووضوح الدلالة. فإذا كان الورود ثابتاً ثبوتاً لا يتطرق إليه شك بأن كان قرآناً أو حديثاً متواتراً أورث علماً أكيداً يوجب الاعتقاد ويلزم بالعمل، على خلاف في العدد الذي به يكون الحديث متواتراً، لكن العدد إذا نزل عن العدد المطلوب للتواتر وارتفع عن الآحاد فإنّ بعضهم يطلق عليه أنه مشهور وأنه يفيد علماً دون العلم المستفاد من الأول، وقد فرق بعض الحنفية بين العلمين بقوله: إنَّ المتواتر يفيد علم اليقين، والمشهور يفيد علم الطمأنينة.

أما مستوى العمل، فيوجبه ما تقدم من الأدلة بالإضافة

1 - الأصبهاني: الكاشف عن المحصول 1/149

إلى الظن الاجتهادي، والظني متفاوت في الرجحان، وهو أمر معروف في الأصول، ويجب أن ننبه على منهجية التعامل مع النصوص وهي أنه:

1 - لكي نعتقد أو نعمل يجب أنْ نفهم، ولنفهم علينا أنْ نفسر، ولنفسر يمكن أن نتأول للمواءمة بين مقتضيات العقل ومدلولات الوحي. فهذا المستوى هو معادلة الدلالة اللغوية بالاقتضاء العقلي.

2 - ولكي نتعامل يجب أنْ نُعلل، باعتبار المصلحة في مستوياتها المتعددة غاية التشريع وحكمة الأحكام.

3 - ولكي نتناول يجب أنْ نُنزل في معادلة الاستطاعة والإمكان والزمان والمكان، مع كلي وجزئي الدليل.

وإذا كان التفسير والتأويل قد حظيا بما يستحقانه ولم يبق فيهما وَشَل لوارد، وكذلك التعليل في أكثره بناء على الحِكَم والمقاصد، فإن عملية تنزيل الأحكام المنوطة بالواقع والتوقع قد أحيلت طبقًا لما قامت عليه شواهد الشرع وقواعد الأصول إلى أجيال الأمة المتعاقبة بناء على اختلاف الوقائع طبقا لاختلاف الواقع.

وعليه فإنَّ مقاربتنا هذه ستركز على هذا النوع الأخير من

الاجتهاد (تحقيق المناط من خلال الواقع والتوقع) مع أنها لا تهمل التأصيل المنبثق عن الأدلة الحاكمة والممارسة التاريخية.

إنَّ الأنواع الثلاثة من الجهل أو الأجهال - المذكورة أعلاه - أورثت ظاهريةً في التعامل مع النصوص منبتةً عن المنهج الأصولي والفقهي الذي يتعامل مع النصوص في ثلاث دوائر: دائرة التفسير والتأويل، ودائرة التعليل في شعبها الثلاث من الكلي إلى الجزئي قياساً منطقياً، وبالعكس استقراءاً، ومن الجزئي إلى الجزئي- قياس تمثيل، أما الدائرة الثالثة فهي دائرة التنزيل بتحقيق المناط الذي هو العنوان الكبير، حيث هو أداة لوزن الأحكام بميزان كفتاه النصوص والقواعد الكلية من جهة والواقع من جهة أخرى، حتى لا يقع تجاوز للنصوص والقواعد، أو إجحاف بالواقع الذي قد ينظر إليه الفقيه بخاصة والمتعاطي بصفة عامة من زوايا مختلفة؛ لهذا فإن مهمتنا هي التذكير والتفكير مع القيادات الفكرية والعلمية الراشدة. هي لطلبة العلم - غير المتكبرين - تربيةٌ وتبصيرٌ وللأمة تبشيرٌ وتيسيرٌ، وكما قال علي بن بري في «الدرر

اللوامع»:

يكون للمُبْتدئين تبصِرهْ   وللشيوخ المقرئيـن تذكرهْ

كما أنّ هذا العمل يعتبر دعوة للسلام والوئام، فلقد أصبح من المذهل والمحزن أنه ما من أمة اليوم يستشري فيها الصراع وإراقة الدماء أكثر من هذه الأمة، تحت عناوين وذرائع وشعارات لا يقرها شرع ولا يقبلها عقل.

إنَّ هذا العمل يبحث عن مُسوِّغات السلام والعافية بدلا من مبررات الفتن والحروب الجاهلية التي يَحشُها الإعلام المجنون، نعوذ به تعالى من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا.

• محددات المنهج :

1 - **النظرة الشمولية** التي تعتبر الشريعة كلها بمنزلة النص الواحد: ونحن هنا ننطلق من مسلمة أن نصوص الشريعة بمنزلة نص واحد في نظام الاستدلال والاستنباط، فمن لم يحط بها علماً ولم يجمع أطرافها لم يسعه أن يفقه معانيها.

والنصوص كثيرة تدل على فساد منهج الاجتزاء، وأن الاجتزاء خلل من أخلال ثقافة الفكر المأزوم الذي يعمد

أصحابه إلى التعمية على مجموع النصوص والأدلة التي إذا نظر إليها على أساس وحدتها أفضت إلى ما ينسف تعللاتهم ومزاعمهم.

2 - **عرض النصوص على اللغة:** وذلك لإدراك الاحتمالات والحمولة اللغوية التي تهيئ النص للتأويل. المجاز، وحمل المشترك على أحد معنييه أو معانيه، ومنه أيضا حمل المطلق على المقيد، وحمل العام على الخاص وحمل الأمر على غير الوجوب، والنهي على غير التحريم، وتقدير المضمر في دلالة الاقتضاء وغير ذلك مما تناوله الأصوليون.

3 - **الجمع بين النصوص التي يوحي ظاهرها بالتعارض:**

إن محاولة الجمع التي هي الخطوة الأولى التي يخطوها المجتهد قبل اللجوء إلى وسائل الترجيح تتمثل في محاولة الجمع بين الدليلين. وذلك أن الجمع بين الدليلين المتقابلين من الكتاب أو السنة أو منهما أو من نصين للمجتهد - ولو كان الجمع من وجه كتخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقيد وتأويل الظاهر منهما بما يوافق الآخر الذي هو نص - واجب. وقد ذكر الإمام

الرازي في «المحصول» أن الجمع يكون تارة بالحمل على جزئيتين وتارة على حكمين وتارة على حالين.

4 - **الموازنة بين الجزئي والكلي**: وهذه الموازنة ضرورية لتفادي صورة أخرى من صور الاجتزاء أي: الاكتفاء بالجزئي والإعراض عن الكلي، وعدم فهم التجاذب الدقيق بين الكلي والجزئي، فالشريعة ليست على وزان واحد، فلا هي مجموع الأدلة الجزئية، ولا هي مجرد كليات عائمة، أو قيم مجردة، وبالتالي لا ينظر إلى الجزئي إلا من خلال الكلي، كما لا قوام للكلي إلا بجزئياته، مع مراعاة أنه حال التعارض بينهما لا الكلي يقدم بإطلاق، ولا الجزئي كذلك، وذلك راجع إلى ميزان المجتهد الذي يستخدمه في عملية تحقيق المناط.

والواقع يشهد أن أصحاب الفكر المأزوم حكموا بالجزئي على الكلي، وتجاهلوا الواقع وعاشوا في القواقع، فقدموا فتاوى تتضمن فروعًا بلا قواعد، وجزئيات بلا مقاصد، تجانب المصالح وتجلب المفاسد، فخلقوا فوضى فكرية سرعان ما استحالت دماء مسفوكة رغم عصمتها وأعراضا منتهكة رغم حرمتها.

إن النظر الكلي من شأنه أن يواجه الأزمـات، ونحن بحاجة اليوم إلى نظر متين يربط العلاقة بين الكليات والجزئيات، وهـي جزئيات تنتظر الإلحاق بكلي، أو استنتاج كلي جديد من تعاملات الزمان وإكراهات المكان والأوان، أو توضيح علاقة كلي كان غائما أو غائبا في ركام العصور وغابر الدهور، حتى لا تضيع مصالح معتبرة بكلي الشرع مقدمة على الجزئي في الرتبة والوضع.

5 - **عرض الخطاب الآمر «التكليف» على بيئة التطبيق «خطاب الوضع»**: وهـذا ضمن البيئة الأصولية لعملية تحقيق المناط والمجال الناظم للدلالة التي تحوطها فالخطاب الشرعي قسمان: خطاب تكليفي، وخطاب وضعي. فالقسم الأول أحكام معلقة بعد النزول على وجود مشخص، هو الوجود الخارجي المركب تركيب الكينونة البشرية في سعتها وضيقها، ورخائها وقترها، وضـروراتهـا وحـاجـاتهـا، وتـطـور سيـروراتهـا، فإطلاق الأحكام مقيد بقيودها وعمومها مخصوص بخصائصها، ولذلك كان خطاب الوضع - الذي هو الأسباب والشروط والموانع والرخص والعزائم والتقديرات - ناظما للعلاقة

بين خطاب التكليف بأصنافه: طلبُ إيقاع،وطلبُ امتناع، وإباحة، وبين الواقع بسلاسته وإكراهاته.

وبعبارة أخرى، خطاب الوضع هو البيئة الأصولية لإنزال الحكم، وهو الذي يحوط خطاب التكليف ويكلؤه؛ ولهذا كان خطاب الوضع بالمرصاد لخطاب التكليف؛ ليقيد إطلاقه، ويخصص عمومه، فقيام الأسباب لا يكفي دون انتفاء الموانع، ولن تُنتج صحة أو إجزاء دون توفر الشروط سواء كانت للوجوب، أو شروط أداء أو صحة، فلا بد من تحقيق المناط للتدقيق في ثبوت التلازم طرداً وعكساً.

6 - **مراجعة سياقات النصوص**: وهذه المراجعة تعني تحيين العديد من الأحكام على مر التاريخ لتلائم الزمان، وقد كانت هذه المراجعة حاضرة في وعي فقهاء الصحابة رضوان الله عليهم، فقد كانت لهم اجتهادات في مقابل ظواهر نصوص تحقيقا لمناط، وبناء على مصلحة تطرأ، أو مفسدة تدرأ، وبناء على واقع متجدد قد لا يكون مشمولا بعموم النصوص أو داخلا في إطلاقها، لكون تطبيقها عليه قد يكون مخلا بمقصد من مقاصد الشرع، وبالتالي قد يكون معارضا لكلي علم من الشرع بأدلة أخرى.

وبتأملنا في ثقافة الفكر المتطرف، نجد أنَّ عدم حضور هذه المراجعة، والفهم الساذج للنصوص دون اعتبار لسياقاتها العامة والخاصة هي أهم أخلالها، إذ تعمد إلى تصورات مبتوتة عن سياقاتها الأصلية، وتسقطها على سياقات مغايرة من غير تكييف ولا تحقيق مناط، وهذا ظاهر جداً في دعواهم الجهاد، وفرضهم الجزية على الأقليات الدينية التي ساموا أهلها الخسف والذلة في بعض البلاد الإسلامية دون نظر لبيئة التنزيل، أو أسباب النزول أو الورود، أو إعمال لقواعد النظر في السياقات.

7 - **اعتبار العلاقة بين الأوامر والنواهي ومنظومة المصالح والمفاسد**: وإهمال هذه العلاقة هي إحدى مظاهر أزمة الخطاب المتطرف، وهو ما يعارض قيمة الحكمة التي هي إحدى القيم الكبرى للشريعة الإسلامية، ويحيلها إلى خطاب عبثي يعود بالضرر على قيم الرحمة والعدل والمصلحة، ويجعل منها خطابا يوحي ظاهره بكراهية الآخر نتيجة تصرفات طائشة مجنونة تلبس لبوس التقوى دون اعتبار للعلاقة بين منظومة الأمر والنهي ومنظومة المصالح والمفاسد المنضبطة بالضوابط الشرعية.

8 - **مراعاة التطور الزماني والواقع الإنساني:** فالتطور الزماني والواقع الإنساني يقترحان صورا مغايرة للصور التي نزلت فيها الأحكام الجزئية، فالواقع مقدمة لتحقيق المناط. وواقعنا اليوم يفرض قراءة جديدة في ضوء الشرع للتذكير بالكليات التي مثلت لبنات الاستنباط، تحت تأثير ما يمكن أن نسميه بكلي الزمان أو العصر أو الواقع سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وعلميا وتكنولوجيا؛ فهو واقع فيه اليوم معاهدات دولية، وحدود، وأسلحة دمار شامل، وتعددية دينية وثقافية وإثنية داخل البلاد الإسلامية وخارجها، وتغيرت فيها الولاءات القبلية والدينية إلى أخرى تعاقدية، وصارت السيادة في الواقع الدولي للاعتماد المتبادل بين الدول، والمعاهدات والمواثيق الدولية شبه حاكمة.

وأصبحت العولمة سيدة العالم وليست حالة عابرة يحضر فيها الآخر حضورا اختياريا في ظاهره لكنه في عمقه إجباري. إنه واقع يؤثر في النظم والقوانين ومدى ملاءمتها للنصوص الشرعية مجردة عن مقاصد التعليل وقواعد التنزيل.

إن واقـع اليوم يقتضي البعد عن الخيال الرومانسي حول التاريخ، والتخلي عن الوهم الإمبراطوري للأمة، وعـن التاريخ المعسكر والمنتصر، أو الـذي يجب أن يكون كذلك، وعن أوهام جعلت الأمة اليوم في حالة عداء للإنسان والكون عوض أن تبقى على أصلها شريكة في بناء الكون وعمارته.

إنَّ عالـم اليوم لـم يعد يُعرِّف هويته بالدين، وإنما أصبح يعرِّفها بالثقافة والمصالح والتكنولوجيا والمعاهدات، وهذا لا ينفي أن يكون فيه متدينون ومحافظون، ولـم يعد الواقع يقبل تقسيمات المعمورة، فالخطأ في التشخيص قاتل، لأن العالم اليوم عالـم متعدد الثقافات، قيمته في التعددية التي هي في حد ذاتها فضيلة تفتح فرصا واسعة للسلام؛ الأصلِ الطبيعي للبشرية.

9 - **النظر في المئالات والعواقب**: فالمآلات مسلك من مسالك معرفة الواقع والأدوات التي بإمكانها أن تكتشف المستقبل، بعد أن يكون الناظر قد عـرف الواقع بكل تضاريسه ومتوقعاته ليضمن التوازن في تنزيل الحكم عليه

ومعرفة توجه المستقبل من خلال معطيات الحاضر التي أفرزها الماضي، إنه توقع عقلاني بعيد عن التوهم أو عن معنى الاستباق وإن تقاطع معه، يتأسس على واقع يحقق ويثبت العلاقة بين الأحكام وبين الوجود المشخص، ولا يهمل فيه أي عنصر من عناصر العلاقة بينه وبين الدليل الشرعي الذي يقع التدقيق في شقيه: الكلي والجزئي، كما يدقق في تقلبات وغلبات الواقع والأثر المحتمل للحكم في صلاحه وفساده، بحيث لو تنزل بالفعل لكان محمود الغب جار على مقاصد الشريعة.

10 - **ملاحظة موارد الخطاب طبقًا للوظائف النبوية:**

فالنبي ﷺ مبلغ، وقائد مجتمع، وقاض في الخصومات... وهي وظائف لاحظها العلماء - كالقرافي- . وليس ذلك خاصا به، بل إن الأنبياء والرسل كانت تصرفاتهم تختلف طبقا للوظائف التي يجدون أنفسهم مسؤولين عنها، وهو اختلاف أدوار ووظائف، فعيسى بقي في مجتمعه، وكذلك نوح قبله بقي يدعو قومه حتى دعا عليهم، بينما موسى كان مسؤولا عن مجتمع بني إسرائيل بعد النزوح، فكانت له وظائف غير وظائف من سبقه من الأنبياء، وكذلك كان

النبي داوود الذي حارب جالوت وساس بني إسرائيل.

وهكذا فإن النبي الخاتم محمدا ﷺ في مكة كان يقوم بوظيفة الدعوة، ولكن عندما انتقل إلى المدينة واتبعه أهلها انضافت إليه وظيفة إدارة المجتمع.

11 - **استحضار البعد الإنساني والانتماء إلى الكون:** وذلك باعتبار وحدة الأصل والخلق، فالأصل هو التعاون بين البشرية والسعي إلى إصلاح الأرض واستدامة صلاحها، فالبشرية في حاجة إلى التعاون على البقاء بدل الصراع الذي يؤدي إلى الفناء، في حاجة إلى حلف كوني لإصلاح الخلل الحضاري الكبير الذي يعتبر الإرهاب فرعا من فروعه ونتيجة من نتائجه، والحد من مخاطر صناعة السلاح التي أصبحت تحت تصرف العقلاء والمجانين، إنها في حاجة إلى أولي بقية يتداركون ما يمكن تداركه قبل الخراب، يرفعون المظالم ما أمكنهم، ويعيدون الحقوق ويطالبون النفس بأدائها ما وسعهم.

12 - **استغلال الإمكان المتاح في الشريعة** من خلال استنفار المنهج الأصولي الثري الذي تمثل هذه المحددات أهمَّ مِعداته وليس كل مُعداته.

هذه المنهجية التي ندعو إليها، هي منهجية من رحم الشريعة، كانت موجودة وممارسة في واقع الحياة، وإن كانت اليوم غائبة عن الذاكرة الجمعية فإننا نريدها أن تعود مرجعية للعلماء والحكام كما كانت من قبل، ولم يكن يشذ عنها إلا المنشقون الخارجون عن المجتمع وعن الأمة الذين لهم في الشرع وضع محدد وصفات معينة يتحقق بها المسلم من أمرهم كما بينتها نصوص الشريعة.

وهذا الكتاب هو تتويج للقاءات نظمها المركز العالمي للتجديد والترشيد كان آخرها مؤتمر الكويت. وبما أنَّ مؤتمر الكويت وما سبقه من حلقات في الرباط ولندن هي عبارة عن بيان وبرهان وعنوان:

أردنا أن نشرح ذلك في هذا الكتاب:

فالبيان هو: تذكير بحمولة الواقع المفاهيمية ودلالته المُشَكِّكَة.

والبرهان: سيكون على الأثر الشرعي لتغيرات الواقع، وامتداده: التوقع، من الكتاب والسنة وعمل سلف الأمة.

والعنوان هو: الاجتهاد بتحقيق المناط وتجلياته في مختلف الأدلة الأصولية: القياس والاستصلاح

والاستحسان والاستصحاب والذرائع والمئالات والعرف قوليـًا وعمليـًا، والسياسة الشرعية التي هي في حقيقتها تعبير عن محمولاته وتذكير ببعض مشمولاته. وللعلاقة الوطيدة والوشيجة الحميمة بين الاجتهاد بتحقيق المناط والواقع في تغيراته وتقلباته وإكراهاته وغلباته، فهو مَعِينٌ ثَـرٌّ وبحر غَمْرٌ يغترف منه الراسخون في العلم، في كل زمان ومكان، للإجابة على أسئلة كل عصر والتحاور مع مقترحات الحداثة والعولمة في هذا العصر.

لماذا بيان الواقع ؟

قبل البيان نقول لماذا نهتم بالواقع؟ للإجابة نقدم نصين فيهما حث على التعرف على الواقع وتأكيد انبناء الأحكام عليه، قال ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده، واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً.

فالعالِمُ من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله، كما توصل شاهد يوسف بشَقِّ القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه، وكما توصل سليمان ﷺ بقوله: ائتوني بالسكين حتى أشق الولد بينكما إلى معرفة عين الأم، وكما توصل أمير المؤمنين علي عليه

السلام بقوله للمرأة التي حملت كتاب حاطب لما أنكرته: «لتخرجن الكتاب أو لنجردنك»، إلى استخراج الكتاب منها.

إلى أنْ قال: «ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله»[1].

قال القرافي في الفرق الثامن والعشرين بين قاعدة العرف القولي يقضى به على الألفاظ ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقضى به على الألفاظ ولا يخصصها: «وعلى هذا القانون تُراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به دون بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين، وعلى هذه القاعدة

1 - ابن القيم: إعلام الموقعين 1/ 69

تتخرج أيمان الطلاق والعتاق وصيغ الصرائح والكنايات، فقد يصير الصريح كناية يفتقر إلى النية، وقد تصير الكناية صريحـاً مستغنية عن النيّة»[1].

إنِّ تشديد ابن القيم على الفهم والفقه والاستنباط – وهي المفردات التي وردت في النص أعلاه – تدلُّ على أنَّ الواقعَ لا يكون دائمـاً واضحـاً وضوح الفجر الصادق؛ ولكنه قد يكون مغلَّفـاً بغُلالةٍ من غسق ظلام الشك والتشاكك، تفتقر إلى تسليط مصابيح الفكر مفعمةً بضياء التجربة والخبرة؛ لتبديد حلك الظلمة بنور اليقين الساطع والحقيقة الواضحة.

وإنَّ تأكيد القرافي على قانون العرف الذي يعتبر من أهم معايير معرفة الواقع، وتنديده بالجمود على المنقولات دليل على ذلك.

ولعل كل ذلك يجيب على سؤال «لماذا يجب بيان الواقع؟»، وذلك هو ما دعا العلماء إلى أن يقدموا وسائل لفهم الواقع؛ لأنَّ الفهم يعني الإدراكَ الحقيقيَّ، والفقه يعني الفطنةَ الخاصةَ، والاستنباط يعني استخراجَ الغامض،

1 – القرافي الفروق : 1/ 176 - 177

وهو مأخوذٌ من النبط أولَ ما يخرج من ماء البئر بعد حفره من بين حمأَة وحصى. فإظهار الواضح لا يكون استنباطا – كما يقول ابن القيم نفسه في موقع آخر.

ولعل هذا الغموض – الذي يلف الواقع أحيانا – هو ما ألجأ الأصوليين إلى وضعه تحت عنوان «تحقيق المناط»، وما جعل أبا حامد الغزالي يقدم ميزانا خماسيا لوزن الواقع، والكشف عن حقيقته.

فما هو الواقع الذي يجب فهمه والفقه فيه واستنباط علم حقيقته؟

حسب عبارة ابن القيم – إنه يعني الإحاطة بحقيقة ما يحكم عليه من فعل أو ذات أو علاقة أو نسبة ليكون المحكوم به وهو الحكم الشرعي المشار إليه بالواجب في الواقع مطابقـًا لتفاصيل هذا الواقع ومنطبقـًا عليه.

فالواقع اسم فاعل من وقع الشيء وجب، ووقع القول ثبت ﴿فَوَقَعَ ٱلْحَقُّ﴾.

الواقعة النازلة، واستعمل الأحناف الواقعات كالنوازل والواقعات للناطفي، والواقعة من أسماء يوم القيامة ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ﴾.

الوقوع هو الوجوب والثبوت، فالوجوب يدل على الوجود المؤكد، والثبوت يقابل النفي والعدم؛ فالواقع إذاً هو وجود ثابت، فهو قريب من الحق والحقيقة، لأن الحق وجود ثابت وبمعنى من المعاني دائم لا يفنى، ولهذا فمن أسمائه سبحانه وتعالى «الحق».

والفعل الواقع هو المتعدي في اصطلاح النحاة.

والواقع أيضا هو الوجود الخارجي الحقيقي الذي قد يطابق الوجودات الثلاثة الذهنية واللسانية والكتابية، وقد لا يطابقها لأنها أحيانا تمثل وجودا زائفا مبنيا على تصور خادع لا يطابق الحقيقة ﴿وَتَرَى ٱلۡجِبَالَ تَحۡسَبُهَا جَامِدَةٗ وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِۚ﴾ ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا﴾

قال أبو حامد: «فاعلم أن كلّ من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرّر المعاني أولاً في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ، فقد اهتدى.

فلنقرر المعاني، فنقول «الشيء» له في الوجود أربع مراتب:

الأولى: حقيقته في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو الذي يُعبَّر عنه «العلم».

الثالثة: تأليف صوت بحروف تدل عليه، وهو «العبارة» الدالة على المثال الذي في النفس.

الرابعة: تأليف رقوم تُدرك بحاسة البصر دَالة على اللفظ، وهو «الكتابة». فالكتابة تبع للفظ، إذ تدل عليه؛ واللفظ تبع للعلم، إذ يدل عليه؛ والعلم تبع للمعلوم، إذ يطابقه ويوافقه.

وهذه الأربعة متطابقة متوازية، إلا أنَّ الأوليْنِ وجودان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأمم، والآخريْنِ وهما اللفظ والكتابة، يختلفان بالأعصار والأمم، لأنهما موضوعان بالاختيار. ولكنَّ الأوضاعَ وإنْ اختلفت صورها، فهي متفقة في أنها قُصد بها مطابقة الحقيقة»[1].

أما الغربيون فلهم جولات مع الواقع تعريفاً وتدقيقاً وتشذيباً وتشقيقاً، وبخاصة في التخصصات الفلسفية، فمنهم من يرى أنه واضح وضوحاً يكون التعريف فيه

1 - الغزالي المستصفى 1 / 62

مدعاةً للغموض والتحريف، فقد جعله «ديكارت» ضمن «المفاهيم الشديدة الوضوح في ذاتها، لدرجة أن كل محاولة لتوضيحها أكثر تقود بالضرورة إلى إغراقها في الغموض».

ومنهم من يشك في وجوده أصلا وهم المسمون بفلاسفة الشك.

ومنهم من يقول: إنه التطابق بين مقتضيات الوعي من جهة والواقع أو «الشيء في ذاته» la chose en soi كما يقول «كانت»، وهو تعريف غير سديد لأنه يُحِيلُ الشيءَ على نفسه، فلا جنس ولا فصل.

و«كانت» في قوله هذا يريد أن يرفض النظرة الأفلاطونية للواقع، التي ترى أنه لا وجود له في ذاته بل وجوده في الأفكار باعتبار أن المظاهر المحسوسة للأشياء خداعة ومتغيرة. فالفكر هو الذي يؤسس في النهاية لما هو حقيقي منها[1].

1- يقول ملكيان: حين أصف قضية ما بالصدق، فمرادي من ذلك القول أنها مطابقة للواقع، وفي نفس الوقت، فإنَّ الواقع الذي نتحدث عن مطابقة الأشياء له هو الشيء الذي اتفقنا على اعتباره واقعاً. وحينما نقول أنَّ شيئًا ما واقعي، نقصد من هذا الكلام أنه يماثل الشيء الذي اعتبرناه رمزا للواقع. ولكن ما معنى هذه المماثلة؟ هناك اتجاهات ثلاثة في الإجابة على هذا التساؤل، ولكل من هذه الاتجاهات فروع وتشعبات لا مجال لخوضها. (مصطفى ملكيان «العقلانية والمعنوية» ص340)

قلت: قوله: حين أصف قضية ما بالصدق، فمرادي من ذلك القول أنها مطابقة

ومنهم من يقسمه إلى واقع من صُنْع الإنسان يمكن رفعه كالأعراف والتقاليد، وواقع إلهي - والعبارة من عندي - لا يمكن رفعه ولا دفعه كالحياة والموت والليل والنهار وحاجة الحي إلى الغذاء والهواء.

والواقع هو الإنسان فرداً ومجتمعـاً، ولهذا فإنَّ المناط لا يتحقق إلا بالإنسان ومن خلال الإنسان نفسه فهو المحقق الأول والأخير، لأنه الفاعل والمحل.

وإذا كان المحلُّ هو الإنسان، فعليه أن يكون قادراً على التعبير عن حاجاته، ليكون التنزيل ممكنـاً والتنزل واقعـاً.

ونحن اليوم بحاجة إلى قراءة جديدة للواقع في ضوء

للواقع، يُذكر بعلاقة الواقع بالقيم وهو عند بعض علماء البلاغة له علقة بثلاث قيم هي: الصواب، والصدق، والحق؛ طبقاً لزوايا النسب يقول الشيخ أحمد الدمنهوري في شرحه للجوهر المكنون المسمى «حلية اللب المصون»: الصواب كلام طابق حكمه الواقع من غير اعتبار المطابقة من جانب بخصوصه، بخلاف الحق فإنه ما طابق الواقع باعتبار نسبة الواقع إليه، وبخلاف الصدق فإنه ما طابق الواقع باعتبار نسبته إلى الواقع، ويقابل الأول الخطأ والثاني الباطل والثالث الكذب». ومعنى هذا الكلام أن المطابقة بين الواقع وبين الصواب لا تتقيد بجانب من الجوانب بل يكفي قيام المناسبة العقلية أو النقلية الراجحة بينهما ليوصف من أعرض عنها بأنه قد أخطأ، وذلك يفسر قول الشافعي عن اختياره الفقه عن علم الكلام؛ لأن منّ جانب الصواب في الفقه يقال له أخطأت ومن جانبه في علم الكلام «العقائد» يقال له كفرت. وذلك لأنَّ نسبة الواقع للحق هي نسبة المساواة، ففي العقائد الحق قائم والواقع يجب أنْ يكون موافقاً لذلك الحق لأنه عينه، وما سواه فهو باطل. أما في الكلام -والمراد به الأخبار- فالصدق تابع للواقع لأنه نتيجته، فإذا لم يطابقه كان كذباً على الصحيح من أربعة أقوال، أغربها مذهب الجاحظ بوجود واسطة أي بخبر لا يوصف بكذب ولا صدق.

الشرع للتذكير بالكليات التي مثلت لبنات الاستنباط بربط العلاقة بين الكليات وبين الجزئيات، وهي جزئيات تنتظر الإلحاق بكلي أو استنتاج كلي جديد من تعاملات الزمان وإكراهات المكان والأوان، أو توضيح علاقة كلي كان غائمـًا أو غائبا في ركام العصور وغابر الدهور.

وإنَّ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يظلان النبراس الدائم، والينبوع الدافق، بهما يستضاء في ظلمة الدياجير، ومنهما يستقى في ظمإ الهواجر، بأدوات أصولية مجربة، وعيون معاصرة مستبصرة.

فالاستنباطات الفقهية القديمة كانت في زمانها مصيبةً، ولا يزال بعضها كذلك، والاستنباطات الجديدة المبنية على أساس سليم من تحقيق المناط هي صواب؛ - أيضا - فهي إلى حَدٍّ ما كالرياضيات القديمة التي كانت تقدم حلولا صحيحة، والرياضيات الحديثة التي تقدم حلولا سليمة ومناسبة للعصر.

فهل من سبيل إلى تنزيل كلي الشرائع والإيمان على كلي العصر والزمان، وإيجادِ مشتركات ومعاييرَ تخفف من غلواء الاختلاف، وتسهِّل الائتلاف، من خلال تحقيقِ

مناطِ كليِّ العدل والإحسان؟!

يبدو الواقع اليوم ملحـاً إلحاحا لا ينتظر تنظيرَ المنظرين ولا تأصيلَ المؤصلين.

كالواقع السياسيِّ الـذي لا يـزال متجاذبـاً بين فهم خاص للشورى يعتمد على أصول عمل القرون الماضية، ومفهوم نظام البيعة، وواقـع جديد يعتمد على عقد اجتماعي وسياسي جديد يوزع ممارسة السيادة بين سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية إلى جانب السلطة القضائية - وإن كانت هذه الأخيرة لا تعتبر سلطة تامة، وإنما تمثل مجالاً للاختصاص والإلزام - كما يقول ريكور.

خلافـاً لمن يرى التساوي والتوازي بين هذه السلط التي يجب أن لا تبغي أي منها على الأخرى، طبقـاً لمقولة مونتسكيو: السلطة توقف السلطة le pouvoir arrête le pouvoir وهناك واقع التكنولوجيا التي غيرت أسلوب وأدوات التواصل والاتصال - الفيسبوك وتويتر ويوتيوب - أعانت الفرد على الإفلات من رقابة المجتمع، والتماهي مع قيم أخرى بحيث تصبح الوسائل التربوية عاجزة أمام هذا الكائن الذي يعيش ببدنه في بيئة ويعيش بأحاسيسه

وعواطفه في بيئة أخرى.

وكذلك تقنيات الجينوم البشري وما اقترح من معضلاتٍ أخلاقيةٍ، إذ أتاح العلمُ لنفوس عطشى إلى الاكتشاف التدخلَ في خلايا الأجنة واقتحام شفرة النطفة الأمشاج لتعديل الجنين بزيادة الهرمونات، وقضايا الاستنساخ وما تنطوي عليه من مئالات لا تزال وراء أستار الغيب التي لا يعلمها إلا من ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡخَبۡءَ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ سبحانه وتعالى.

فالمجامع الفقهية - أمام التلقيح الصناعي، والرحم المستعارة، والتهجين، وشهادة الجينات في تناكر الأزواج، وتغيير الجنس في حيرة، بله القضايا الاقتصادية وتحديات المضاربات، وتسليع النقود، وتسييل العروض، وسرعة المداولات والرواج في الأسواق وإبرام الصفقات في المراكز العالمية للاقتصاد التي لا تحترم الوضوح «الشفافية» التي تدرأ خطر الغرر وغائلة الجهالة.

أما في المجال الاجتماعي؛ فإنَّ الأسرة - مع ما تمثله من مركزية دينيًا وبيولوجيًا ونفسيًا وثقافيًا واجتماعيًا - قد تضاءلت أهميتها ووظائفها وهبت عليها رياح التغيير

من جنوب وشمأَل فجعلتها أشد عفاء من دار حب امرئ القيس:

فَتُوْضِحَ فَالمِقْراةِ لَمْ يَعْفُ رَسْمُها
لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جَنُوبٍ وشَمْألِ

والواقع يفرض نفسه في قضايا شرعية بلا استئذان. كمشكلة بداية أشهر العبادة ونهايتها كل سنة، وإن كنت ممن يقول: بتقديم الرؤية مع التأكيد على العدالة والاستكثار من الشهود، والواقع فرض قبول الناس بإرسال المركبات إلى الكواكب بعد أن كان البعض يعتبره كفرا انطلاقاً من مفهوم الصعود إلى السماء المذكور في نواقض الإيمان. قال خليل: «أو ادعى أنه يصعد السماء أو يعانق الحور».

فهل سنعرض عن الحكم بشهادة القافة لتحقيق المناط بـDNA قال خليل: «وإذا ولدت زوجة رجل وأمة آخر واختلطا عينته القافة وعن ابن القاسم فيمن وجدت مع ابنتها أخرى لا تلحق به واحدة منهما، وإنما تعتمد القافة على أب لم يدفن وإن أقرّ عدلان بثالث ثبت النسب، وعدل يحلف معه، ويرث ولا نسب».

لكنْ هناك حالةُ التناكُرِ التي فرض الشرع فيها اللعان

لوجود مقصد آخر هو الستر، ومع صراحة النص فلا تصح فيها الوسائل العلمية.

لكن يمكن أن يحقق المناط بالوسائل العلمية لتعليق العمل بمقتضى القيافة في فـروع اختـلاط الأولاد في المستشفيات أو في الأحـوال الطارئة، أما الشهادة في الاستلحاق والإقرار به فمحل نظر واجتهاد.

والواقع فرض قبول الصلاة في الطائرة، وتغيير مفهوم السجود على الأرض أو ما اتصل بها، على حد حد ابن عرفة.

والواقع فرض على المجامع الفقهية الاعتراف بالموت الدماغي بعد أن كان الفقهاء مطبقن على أن الموت هو موت القلب. والواقع جعل الحامل لم تَعُد بعد ستة أشهر مريضةً مرضـًا مخوفـًا، محجوراً عليها كما هو مذهب مالك.

إن كثيراً من القضايا يُنظر إليها من خلال الأدلة الفرعية بنظر جزئي، وهي قضايا تتعلق بكليِّ الأمة، كمسألة جهاد الطلب، وتصنيف الدار والعلاقات الدولية المالية، التي لا تحترم أحيانـًا من ماهية العقد إلا ركن التراضي الذي

حصر فيه إمام الحرمين صحة العقد في حال تصور خلو العصر والقطر عن عالم.

فالواقع الجديد يقترح صورة مغايرة للصورة التي نزلت فيها الأحكام الجزئية، ومعنى قولنا الجزئية أنَّ الأحكامَ الكليةَ التي يستند إليها التنزيل تشمل الصورة القديمة والحديثة.

فجهاد الطلب كان في وقت لا توجد فيه معاهدات دولية ولا حدود إلا تلك الثابتة بقوة السلاح أو بُعدِ المسافة، ولم تكن فيه إمكانية إيصال الدعوة لأكثر الأقاليم دون إسناد حربي، ولم تكن فيه أسلحة نووية فتاكة يمكن أن تقضي على الجنس البشري. ولا أنواع الأسلحة النارية التي تدمر شعوباً بأسرها وتشردها.

أما الواقع اليوم، ففيه كل هذا، فهو مختلفٌ عن الواقع القديم. فالكلي حينئذ يحكم على الجزئي وذلك دون مناقشة أصل وجوب جهاد الطلب اختصارا على الباحث. والجهاد إنما هو وسيلةٌ للنُّصرة وليس مقصداً، على حدِّ ما يقوله القرافي، فإذا وصلت الدعوة بلا إسناد حربي فلا ضرورة للحرب.

في مؤتة كان إقدام زيد وجعفر وابن رواحة صوابـًا، وكان انسحاب خالد من المعركة فتحـًا[1]. وقبل ذلك كانت غزوة بدر فتحـًا وكان صلح الحديبية فتحـًا أيضا[2].

إنَّ الظروف الواقعيةَ والمصالحَ الإنسانية هي المعيار الذي - بالاستقراء - كان حاكما في التصرفات مندرجـًا في المقاصد الكلية التي تقرر الانسحابَ الكليَّ أو الجزئيَّ أو النفيرَ العام كما تقرره كل الأمم وجميع الحضارات ولو اختلفت النوايا والأخلاقيات والمراتب والعواقب.

فالجهاد تدبير حكومي تحكمه مقتضيات السياسة الشرعية.

الدار: كان كل قطر يَدينُ أهلُه بديانة معينة لا يسمحون للغرباء أن يكونوا بينهم ولا أن يمارسوا ديانتهم؛ الواقع اليوم مختلف لا يوجد قطر إلا وفيه مختلف الديانات، فالأقليات لم تكن لها حقوق والمعاهدات لم تكن موجودة؛ الواقع اليوم مختلفٌ. فالكلي يحكم على الجزئي.

1 - إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «فأخذ الراية سيف من سيوف الله ففتح الله عليه».

2 - إشارة إلى نزول سورة «إنا فتحنا لك» وفسر هذا الفتح بصلح الحديبية.

المواطنة اليوم والولاءات لم تَعُدْ على أساس ديني؛ بل على أساس واجبات وحقوق متبادلة. وبهذا يتغير وضع الأقليات في الاتجاهين في ديار الأكثرية المسلمة كما في ديار الأكثرية غير المسلمة.

الاقتصاد: في الربع الأخير من القرن العشرين حلَّت محل الدولة المتدخلة الدولةُ الباحثةُ عن جَذْب الاستثمارات الأجنبية وتسهيل الإصدارات الوطنية، وحل محلَّها أيضا الشركاتُ التي تندمج تصاعديا في مجموعات عابرة للجنسيات والقارات تعتمد على تقنيات جديدة ورياضيات بإمكانها أنْ تدرَّ أرباحاً كبيرة من حركة المعلوماتية في الوقت الحقيقي.

إنَّ هذه التحولات السريعة كانت نتيجةً لتدويل الإنتاج والمبادلات التي ستفضي إلى العولمة الاقتصادية؛ مما أدى إلى تفكك المجتمعات المعاصرة، وتسريح الملايين من العمال[1].

1 – ألان تورين: وإذا كانت الحركة المعارضة للعولمة قد أعادت تسمية نفسها حركة عولمة مغايرة، فذلك كما أسلفنا القول، من باب الدلالة الواضحة على أنها ليست ضد الانفتاح العالمي للإنتاج والتبادلات، بل إنها تكافح من أجل عولمة أخرى لا تسحق الضعفاء والمصالح المحلية والأقليات والبيئة لمصلحة أصحاب الغنى والسلطة والنفوذ. (براديغما جديدة ص 55 المنظمة العربية للترجمة)العولمة تعرفها الأدبيات الغربية

كما أنّ واقع الحريات[1] في عالم أصبحت فيه السيادةُ شبه ناقصةٍ، والمعاهدات والمواثيق الدولية شبه حاكمةٍ يمثل وضعـًا يجب البحث في مدى تأثيره في الحدود الشرعية وبخاصة في قضايا المعتقد وجرائم الأخـلاق ومسألة التعددية الدينية.

إنّ حالة العولمة لا يبدو أنها حالة عابرة؛ بل هي حضور للآخر الذي هو في ظاهره اختياري وفي حقيقته إجباري. والـدول الصغيرة فيها لا تتمتع بسيادة كاملة مهما كان الوضع القانوني لها. إنه واقـع يؤثر في النظُم والقوانين ومدى ملاءمتها للنصوص الشرعية مجردة عن مقاصد التعليل وقواعد التنزيل.

إن فهم الواقع هو الوسيلة: لـتنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع، باعتبار أنَّ الأحكام الشرعية معلقةٌ بعد النزول على وجودٍ مشخص هو وجود الواقع، أو الوجود

بأنها: زيادة درجة الارتباط التبادلي بين المجتمعات، بواسطة انسياب السلع وتقنيات إنتاجها ورؤوس الأموال والأشخاص والمعلومات.

1- الحرية هي: صفة تمنح الموصوف بها القدرة على التصرف بنفسه في نفسه وأملاكه، دون أنْ يكون لأيّ طرف آخر الحق في أن يتدخل، مع احترام النظام العام وصيانة حقوق الآخرين. وهي أيضا كوظيفة في المجتمع تجعل لصاحبها إمكانية أنْ يمارس حقه كعضو في الجماعة في المشاركة في إدارة الشأن العام طبقاً للقانون والأنظمة المعتمدة من الجهات المخولة.

الخارجي كما يسميه المناطقة.

هذا الوجود الخارجي مركب تركيب الكينونة البشرية في سعتها وضيقها ورخائها وقَتَرها وضروراتها وحاجاتها وتطورات سيرورتها.

فإطلاق الأحكام مقيد بقيودها، وعمومها مخصوص بخصائصها، ولذلك كان خطاب الوضع شروطـاً وأسبابـاً وموانـع، رخصا وعـزائـم، ناظمـاً للعلاقة بين خطاب التكليف بأصنافه: طلب إيقاع، وطلب امتناع، وإباحة، وبين الواقع بسلاسته ورخائه وإكراهاته.

إنّ التنزيل والتطبيق هو عبارة عن تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لايقع إهمال أيِّ عنصر له تأثير من قريب أو بعيد، في جدلية بين الواقع وبين الدليل الشرعي، تدقق في الدليل بشقيه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقع بتقلباته وغلباته، والأثـر المحتمل للحكم في صلاحه وفساده. بحيث لو تنزَّل[1] بالفعل كان «محمود الغِبِّ جار على

1 – والتنزيل يمكن اعتباره مقدمة للتنزُّل، ويكون التنزيل ملاحظة المطابقة بين الوجود المشخص وبين مناط الحكم. ويكون التنزّل عبارة عن التطبيق الفعلي كاستعمال الماء المطلق الذي حقق المناط فيه، وكإنزال العقوبة، ذلك لأن تَفَعل لغة تمثل مرحلة لاحقة

مقاصد الشريعة» حسب عبارة الشاطبي.

فالبحث عن الواقع إنما هو للفت الانتباه إلى الأهمية والإمكان المتاح من خلاله لمراجعة كثير من الأحكام التي لو تركت فيها عمومات النصوص على عمومها، ومطلقاتها على إطلاقها، دون تخصيص في الأولى وتقييد في الثانية، دون مراعاة للواقع، لذهبت مصالح معتبرة بكلي الشرع مقدمة على الجزئي في الرتبة والوضع؛ وبهذا ندرك قول القرافي: «الجمود على النصوص أبداً ضلال وإضلال». وقول الشاطبي بأن العالم الرباني هو الذي ينظر في كل حالة ليقدم الحكم المناسب. وقول ابن القيم: «إن المفتي الذي يطلق حكما واحدا في كل حالة هو مثل طبيب له دواء واحد كلما جاء مريض أعطاه إياه، بل هذا المفتي أضر».

ولهذا تعامل الأصوليون مع قضية الواقع باعتباره مقدمةً لتحقيق المناط؛ فالواقع بمنزلة التصور، وتحقيقه وتنزيل

تبرز التأثر بالفعل، وهي التي تسمى بالمطاوعة. فالتنزيل هو مصدر لنزل والتنزُّل مصدر لتنزل المطاوع لنزّل. تقول: نزلته فتنزل، كما تقول: أدبته فتأدب، وعلمته فتعلم. وذلك يدل على أن المحل قبل الفعل، وبعبارة أخرى: انفعل به فحصلت النتيجة العملية من الفعل. والوزن الأكثر مطاوعة هو انفعل كجذبته فانجذب، وبعثته فانبعث. لكن تَفَعَّل تطاوع فَعَّل، قال ابن زين في زياداته على لامية ابن مالك:

تفعَّل اطلب بها وطاوعن وقد   تجيء طبقا لما عن تائها انخزلا

ومعنى ذلك أن التنزيل لا يكون تاماً إلا بالتنزّل.

الحكم عليه من خلال مقدمتين يصبح بمنزلة التصديق وشرح الواقع، ولو اشتمل على المركبات فإنه لا يعدو أن يكون وسيلة للتصور؛ ولهذا سماه المناطقة بالقول الشارح.

فإذا انتقلنا إلى التصديق كان تحقيقَ المناط؛ لأنه انطباقٌ وتطابقٌ بين الواقع وبين الحكم، فينزل عليه. فتحقيق المناط يقول عنه الغزالي إنه: تسعة أعشار النظر الفقهي.

أما التوقع فهو: مصدر تَوقَّع الشيءَ، وتفعَّل تدل على التكلُّف كتشجَّع وتصبَّر، قال في زيادات اللامية:

بها تَكلَّفْ وجَانِبْ واتَّخذْ وبها
كَرِّر تجرَّعْ مُطيلا شُرْبَكَ العسلا

والعرب تقول: «استوقع الشيءَ وتوقعَه» انتظر وقوعه، وفي الأساس: ارتقب وقوعه. وبالمعنى الحديث: هو انتظار وترقُّب فيه نوعٌ من التظني والتوهم الذي تحمله كلمة التوقع.

وتارة يكون افتراضاً كما في حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما قال: «كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت:

يا رسُول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شر؟ قال: نعم. فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم وفيه دَخَن. قلت: وما دَخَنُه؟ قال: قوم يستنُّون بغير سنَّتي ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتُنكر. فقلت: هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها، فقلت: يا رسول الله صِفهم لنا، فقال: نعم قوم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا. قلت: يا رسُول الله فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم. فقلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزِل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يُدركك الموت وأنت على ذلك[1]». وحذيفة هنا يفترض والمصطفى ﷺ يجيبه وكأنه يصدقه في افتراضه حالة كهذه، وهو برهان على تغير الأحكام بتغير الواقع.

والتوقع تارةً يكون ناشئًا عن تجربة طويلة ومعاناةٍ شديدة، كما في توقع نوح عليه السلام أنَّ قومَه ونسلَهم

1- متفق عليه، البخاري في «كتاب الفتن»، باب كيف الأمر إذا لم تكن الجماعة، ومسلم في باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن.

لن يسلموا أبداً، حسب صاحب التنوير، وذلك قوله تعالى حكاية عن نوح ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرۡهُمۡ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرٗا كَفَّارٗا﴾ قلت: إن لم يكن ذلك عن وحي بناء على قوله جل وعلا ﴿لَن يُؤۡمِنَ مِن قَوۡمِكَ إِلَّا مَن قَدۡ ءَامَنَ﴾، أما نبينا عليه الصلاة والسلام فكان عن رجاء صادق عندما قال: «بَلْ أَرْجُو أَنْ يُخْرِجَ اللهُ مِنْ أَصْلاَبِهِمْ مَنْ يَعْبُدُ اللهَ وَحْدَهُ، لاَ يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا»[1].

وتارةً يكون للتوقع علاقةٌ سببيةٌ بتصرفات المكلَّفين، فيبني المفتي فتواه على ما يحقِّق مصلحة أو يدرأ مفسدة في المستقبل، فحيثياتُ الحكم أو علتُه كامنةٌ في توقُّع ما يحدث في المستقبل؛ أنْ لو تُرِك الأمرُ على أصل الإباحة أو الحظر. وهذا أصل الذرائع والنظر في المئالات.

والتوقُّع الافتراضي هو افتراض لمسائلَ غير واقعة، وقد لا تكون متوقعةً قريبا لإصدار أحكام اجتهادية فيها.

وهذا النوع كرهه بعض العلماء كمالك عندما سئل: «إن وقع كذا»، فقال للسائل: «هذه سلسلة بنت سليسلة، اذهب إلى العراق».

1- متفق عليه، البخاري في بدء الخلق، ومسلم في الجهاد.

يقول الإمـام الغزالي عن الصحابة: «إنهـم في مسائل الفرائض ما اقتصروا على بيان حكم الوقائع، بل وضعوا المسائل وفرضوا فيها ما تنقضي الدهور ولا يقع مثله؛ لأن ذلك مما أمكن وقوعه، فَصَفُّوا علمَه ورتبوه قبل وقوعه؛ إذ علموا أنه لا ضرر في الخوض فيه، وفي بيان حكم الواقعة قبل وقوعها[1]».

ولهذا نجد الفقهاء يفترضون، كـافـتراض مالك أن تكون الجلود نقـودا، وكـره أن تباع بالذهب والفضة نَظِرَةً. وافتراضهم طيران الولي من المشرق إلى المغرب والعكس، وفصَّل فيه القرافي؛ فلو طار الولي من المشرق إلى المغرب بعد الـزوال وكان قد صلى الظهر وأدركه الزوال في الوقت الذي طار إليه فلا يعيد.

وقد أصبح اليوم الطيران متاحا للولي وغير الولي. وهكذا فإنهم أراحونا من الاجتهاد.

وقد افترض إمام الحرمين خلوَّ الزمان من حملَةِ العلم، فأجاز بيعـًا لم يحترم فيه إلا ركن التراضي، معرضا عن المفسدات التي منها الربا والغرر والجهالة . وجملة أخرى

1 – الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام ، ص95.ط دار المنهاج.

من المسائل في كتابه «الغياثي».

ولي وقفة هنا أشار إليها المرحوم الدكتور/ عبد العظيم الديب في كون هذا الرأي منوطـًا بخلو الزمان والمكان من أهل العلم أم أنه رأي من إمام الحرمين؟

وافترض ابن القيم تعذُّرَ الشهود ليؤصِّل لقبول القرائن، وقبول شهادة المرأة مستقلةً ومنفردةً في كل القضايا. وقبله كان العز بن عبد السلام يرى قبول شهادة من لا تثبت لهم العدالةُ من كل وجه، ونَصْبَ قضاةٍ ضرورة لا تتوفر فيهم شروط القضاء.

وقد قال الناظم:

ولو فرضنا زمنـًا ليـس به   عدل أقمنا حكمنا بالأشبه

ومن مفردات التوقع ما يسمى الترقب عند المقري والزقاق وغيرهما.

وقد بنوا عليه قاعدة المترقَّبات التي هي أصل لقاعدة التقدير والانعطاف، وتقابلها قاعدة الظهور والانكشاف، أو ما يسميه القانونيون الأثر الرجعي. وحقيقة الأولى: توقع أفضى إلى واقع، فثبت الحكم بالواقع مستندا إلى التوقع، فهل يثبت الحكم بأثر رجعي من تاريخ التوقع

(الترقب) لقيام سببه أو لا يثبت الحكم إلا من تاريخ الوقوع؟ أما عكسها فهو عبارة: عن واقع مزيَّف ترتَّبَ عليه حكمٌ «حقٌّ» اتَّصل به صاحبُه فانكشف زَيْفُه.

وقاعدة المترقبات هي نوع من التوقع المتردد، إذا تحقق هل تثبت أحكامه يوم التوقع باعتباره ابتداءً السبب؟ أم لا تثبت أحكامه إلا يوم الوقوع لأن مجرد التوقع كالعدم الذي لا يثبت حكما؟ وهنا نرى تنازعا وتجاذبا بين التوقع والوقوع.

قال الزقاق:

وهل يُراعى مترقَّب وقعْ
يومئذ أم قهقرى إذاً رجعْ
وهي التي تدعى بالانْعطاف
عكسُ التي تدعى بالانكشاف

وعكسها الظهور والانكشاف وهو: حكم بني على واقع مزيف يظهر بطلانه؛ كالمرأة تأخذ نفقة لحمل، فيظهر ريحًا فتردُّ النفقة. يقول المازري: «حضرت مجلس الشيخ أبي الحسن اللخمي رحمه الله وقد استفتاه القاضي في امرأة دعت زوجها للدخول، فدافعها منكرا أصل النكاح، ثم

أثبتت النكاح، فهل لها النفقة؟ فأجاب: إذا كان يرجع إلى شبهة فلا نفقة لها، وإلا فهو بمنزلة الغاصب فلها حقُها».

وقد أصَّلوا كذلك للواقع الزائف يصدر القاضي على أساسه حكماً، وبكسب المحكوم له به حقاً ثم يكذبه الوقوع، فهل يثبت الحق المكتسب بناء على التوقع؟ أم يرد بناء على الواقع الجديد؟ وذلك كمن حكم له بالتعويض عن زرعه الذي أفسدته الماشية ثم ينبت الزرع. بمعنى أنَّ القاضي عندما حكم لم يكن يتوقع أن الزرع سينبت مع أنه أمر يمكن توقعه، لكن الوقوع أظهر الخلاف.

قال الزقاق:

وإن جرى الحكم على ما يوجبُ

توقُّعا هل بالوقوع يذهبُ

فالحاصل: أن التوقع له موقع كبير في الفقه، ويجب أن نتعامل بالوسائل الحديثة لإدراك حقائق الأشياء.

وفقه المآل إنما هو توقع، وعبارة عن توازن لكنه توازن بين حاضر وبين مستقبل، هذا الذي نسميه فقه المئال، والفقيه عليه أن يعتمد على الأدوات التي بإمكانها أن تكتشف هذا المستقبل.

وعليه أنْ يعرف الواقع حتى يعرف المتوقع؛ لأنَّ المتوقع هو في حقيقته مآل للواقع في أحد توجهاته؛ لأنَّ الذريعة عبارة عن وسيلة يتوسل بها إلى شيء، أو يتوصل بها إلى شيء.

وأهم ما في الذرائع هو عنصر الإفضاء، فإذا أفضت الوسيلة قطعا، فلا يختلف الفقهاء في اعتبارها إذا كانت الوسيلة غالبًا تؤدِّي إلى المتوسَّل إليه، فهنا يختلفُ الشافعيُّ وهو الذي لا يقولُ بالذرائع مع مالك وأحمد وهما يقولان بها، وإذا كان ذلك أكثريا فمالك يقول بالذرائع في الأكثرية وبنى عليها - كما يقول بعضهم - ألف مسألة في بيوع الآجال «ومنع للتهمة ما كثر قصده» - خليل. ولكنَّ القضيةَ هي قضيةُ ضبط، يجب أن نضبط النصوصَ الجزئيةَ والقواعد الكليةَ، وأنْ نَعرِف الواقعَ بكل تضاريسه ومتوقعاته حتى نطبق عليه حكماً متوازنا لا هو بالمتحلل ولا هو أيضًا بالمتشدد المتزمت المتقوقع، ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾.

والتوقعات ليست أوهامًا ولا افتراضاتٍ بعيدةَ الوقوع، ولكنها مستندةٌ إلى معطيات أو احتمالات راجحة.

فالتوقع قد يكون بعيداً وقد يكون قريبـاً، وبالتالي فإنَّ التوقع لا يعني البتة التوهم والاستباق anticipation مع أن الاستباق أيضا كالتوقع ليسا دائما رجْمـًا بالغيب؛ وإنما تعني أن نحصل من خلال معطيات الحاضر على معرفة توجه للمستقبل، قد يكون سلوكـًا اقتصاديا وماليـًا هو حركة السوق، قد يكون سلوكَ الفاعلين التجاريين، نعرفه من خلال ما يسمى بنظرية الاحتمال probability أو من خلال العينات المختلفة التي نطلع عليها ومن خلال الاستقراء، والاستقراء مؤصل في الفقه، فالتوقع له أدوات، هذه الأدوات قد تكون بديهيةً، وقد تكون نظريةً. وقد اخترع بعض الاقتصاديين ما يسمونه بالتوقع العقلاني l'anticipation Rationnelle.

إنَّ تحقيق المناط بفقه الواقع والتوقع هو عبارةٌ عن تجديد أو تحديث للفقه أو تحيين actualisation والتحيين يعني مراجعةَ العديد من الأحكام على مر التاريخ لتلائم الزمان، كما جدد المالكية تحت قاعدة «جريان العمل» مئات المسائل، فَعَدَلُوا عن القول المشهور والراجح إلى القول الضعيف بناء على مصلحة زمنية وتغيرات في

الإنسان والمكان؛ ولهذا تعددت صور العمل من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان، لهذا كان العمل بالأندلس على جواز إحداث الكنائس خلافًا لصحيح المذهب المالكي بناء على ظروفهم المكانية والزمانية.

ولكن ما هو نوع الواقع، الذي يبحث عنه الفقيه؟ ولماذا يبحث؟

إنه الواقع الذي يحقق العلاقة بين الأحكام وبين الوجود المشخص، لتكون كينونتُها حاقةً فيه، أي ثابتة ثبوتًا حقيقيًا، يتيح تنزيل خطاب الشارع على هذا الوجود سواء كان جزئيًا أو كليًا، فرديًا أو جماعيًا، وذلك يفترض مراحل تبدأ من ثبوت حكم موصوف لتنزيله على واقع مشخص معروف.

فالواقع المطلوب فقهه هو الواقع المحكوم فيه والمحكوم عليه؛ لأن المحكوم به هو ما سماه ابن القيم «الواجب في الواقع»، وهذا هو الحكم الشرعي الباحث عن محل مشخص.

ولأنَّ المحكوم فيه أو عليه سواء كان ذاتًا أو صفة أو نسبة، جنسًا أو نوعًا، كلاً أو جزءاً، فعلاً أَوْ انفعالاً، له

حمولة من المعنى هي التي تجعله قابلا لحكم ما، تلك الحمولة هي الواقع الذي يبحث عنه الفقيه، والتي تسمى في الغالب علة أو سببـًا، وقد تكون مانعـًا أو شرطـًا، وقد تكون حالاً أو معنى مؤثراً كالمعنى الذي يجتال الجزئية عن قياسها في الاستحسان كما يقول ابن رشد في سماع أصبغ من كتاب الاستبراء: «الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أغلب من القياس هو أن يكون طرد القياس يؤدي إلى غُلُوٍّ في الحكم ومبالغةٍ فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم فيختص به ذلك الموضع، والحكم بغلبة الظن أصل في الأحكام، ومن الاستحسان مراعاة الخلاف وهو أصل في المذهب، ومن ذلك قولهم في النكاح المختلف في فساده إنه يفسخ بطلاق وفيه الميراث، وهذا المعنى أكثر من أن يحصر. وأما العدول عن مقتضى القياس في موضع من المواضع استحسانا لمعنى لا تأثير له في الحكم، فهو مما لا يجوز بالإجماع؛ لأنه من الحكم بالهوى المحرم بنص التنزيل قال تعالى ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ

وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾»[1].

وهكذا يكون هذا الواقع مفتاحاً لتعامل الفقيه مع الأشياء والأشخاص، فالذي يقول عن النقود الورقية «إنها ربوية»، فهو يبحث عن واقع معين هو الثمنية مثلا، وعن التين أو الموز أنه ربوي، فهو يبحث عن الطعمية أو الاقتيات والادخار، وهو بحث في الأولى عن الوظيفة، وفي الثانية عن الطبيعة.

وليقبل شهادة شخص في حق، فهو يبحث عن صفة خُلُقِيَّةٍ ليست محسوسة ولا ملموسة لكنها قد تكون محدوسةً. وقبول الشهادة بالنسبة لدرجة تحقيق العدالة مرتبط بعواملَ أخرى زمانيةٍ ومكانيةٍ ومجتمعيةٍ، فالعدالة في زمان هي اجتناب الكبائر والصغائر في الغالب، والمباحات المخلة بالمروءات كالأكل في الأسواق؛ ولكن المتأخرين في بعض الأزمنة اكتفوا بالسلامة من جرحة الكذب. وكان الإسلام كافياً لقبول الشهادة، كما جاء في الحديث، فحقق العلماء المناط بناء على فساد الزمن، فاشترطوا العدالة، إلا أنهم حققوه مرة أخرى لقبول شهادة غير العدل، كما قال

1 - حاشية البناني 6/104

خليل: «وَقُبِلَ لِلتَّعَذُّرِ غَيْرُ عُدُولٍ، وَإِنْ مُشْرِكِين».

ولو كان الواقع - محل الحكم - هو سلامة عقد من الغرر أو التياثه به؛ فإن البحث هنا عن معنى مشكّك لا يستوي في أحواله ولا في محالِّه، فالتأثير في العقد يفتقر إلى درجة يجتهد فيها، وكذلك مفهوم المصالح والمفاسد، وكذلك أحوال المجتمعات، وبذلك يتضح إلحاح العلامة ابن القيم على فهم الواقع وفقهه واستنباطه لأنه غامض في بعض جوانبه.

وقد لا يجب أن يجاب عن الأسئلة المفاتيح كلها لإدراك الواقع الذي يبحث عنه الفقيه؛ بل قد يعتبر بعضها طرديـاً، لكن بعضها أحيانـاً قد يسعفه من طرف خفي، فلا بد أنْ يسأل الفقيه نفسه بـ«أين»؟ ويسأل بـ«متى» كان ذلك؟ ولذلك اهتموا «المالكية» بهذه الجزئية في الأندلس، لتغيير حكم البراءة الأصلية في التين لإلحاقه بالبر والشعير، خلافـاً لأصل المذهب في المدينة المنورة. ويقول الأحناف وهُمْ يخصِّصون النصَّ بالتعامل: إن من شرط ذلك أن يكون التعامل في كل الأقطار كالاستصناع.

ولهذا فعلى الفقيه لإدراك الواقع بخفاياه وخباياه أن

يستحضر الأسئلة المفاتيح: ماذا؟ ولماذا؟ وأين؟ ومتى؟ وكيف؟.

فالأول عن الماهية، والثاني عن العلة والسبب، والثالث عن المكان، والرابع عن الزمان، والخامس عن الحال والخبر. ولو أنه سيذود بعضَها عن حياض الحكم، ويطرده عن مائدة الدليل؛ ليكون وصفاً طردياً.

والمطلوب هو معرفة الواقع بكل تفاصيله وليس الواقع بمعنى اللحظة الحاضرة لكنه الواقع الذي يعني الماضي الذي أفرز الحاضر وأسس له والذي بدون تصوره لا يمكن تصور حاضر هو امتداد له وحلقة من سلسلة أحداثه وإحداثياته.

غير أنّ كل ذلك لن يكون كافياً دون استشراف مستقبل تتوجه إليه تداعيات الحياة وتفاعلات المجتمعات؛ وذلك ما سميناه بالتوقع.

بذلك تكتمل الصورة التي تمثل كُليَّ الواقع. والمثال المتخيل هو مثال من يقف على وسط نهر يتأمل جريانه وقوة اندفاعه أو سلاسة انسيابه، لكنه ليعرف الأسباب يحتاج إلى العودة وأن يرتد على آثاره قصصاً ليشاهد

منابع النهر ويركض إلى الأمام ليرى مصبه ومنتهاه. «إنه نهر الحياة».

وهكذا فإن تحقيق المناط بالواقع والتوقع يرنو إلى الماضي استصحاباً وينظر إلى الحاضر استصلاحاً، ويرقب المستقبل والمئالات سداً للذرائع «حماية».

ويمكن هنا أنْ نقول: إن الواقع شريك في عملية استنباط تطبيق الأحكام أي تنزيل الأحكام وإن لم يكن شريكاً في تقرير أصل الحكم، على رأي الأكثر في أن أصل المصلحة توقيفي وهو ما انتحاه الغزالي واقتفاه الشاطبي وغيره.

يضرب أبو حامد مثلاً لشخصين يستفتيان في مسألة واحدة وعلى الفقيه أن يجيب بجوابين مختلفين تبعاً لتصور كل واحد منهما، هي مسألة ركوب البحر، فأحدهما يرى أن ركوب البحر يُهلكه، والآخر يرى أنه لا يضره. فيفتى الأول بالمنع، والآخر بالجواز.

فماذا عن المجتمع؟

ذلك هو السؤال المحيِّر عن المجتمعات المعولمة اليوم ما هي حقيقة واقعها؟ وما مدى ملائمته للقيم الدينية التي هي موضوع تفكيرنا؟

لقد ظهر خلال مناقشة مؤتمر الكويت اتجاهان أحدهما – وهو الاتجاه العام، الذي يمثل هذا البرنامج مقاربته – لا يفترض أن الواقع كله سيء، بل فيه الإيجابي والسلبي، ففي الواقع الدولي وجود معاهدات ومواثيق دولية تحمي السلام – ولو نسبياً – وهو أمرٌ إيجابي، ووجود ترسانات نووية وهو أمرٌ سيء.

وفي الاكتشافات العلمية الكثير من الإيجابيات حتى في علاقتها مع الأحكام الشرعية مع بعض السلبيات أيضا. فشهادة Dna في حالة اختلاط ولادات أو في الحروب أقرب إلى مقاصد الشريعة، إلى غير ذلك.

إنَّ التعامل مع السلبيات يخضع لمنهج القاعدة الشرعية إزالة المفاسد أو التقليل منها وإحلال المصالح محلها، دون التسبب في مفاسد أكبر، لتكون نظرية التدرج والرضا التي تحدثنا عنها في الملحق «أ» معتمدة.

أما الاتجاه الثاني فكان يرى إزالةَ الواقع المشتمل على المفاسد، وإحلالَ واقع صالح محلَّه. وهو أمر لا اعتراض عليه من حيث المبدأ، ولكن السؤال هو كيف؟ وماذا ستكون النتائج؟ والسؤال المركزي من سيزيل هذا الواقع؟

إنَّ الاختلاف أساساً هو في نقطة البداية، وفي أدوات التعامل، هل سنلجأ إلى الجرَّافة لإسقاط بناء الواقع؟ أم سنحمل أدوات إصلاح المبنى؛ لنبني على الإيجابيات؟ ثم من هو الذي سيقوم بالتغيير؟

إنها أسئلة مستوحاة من واقع المحاولات التي كانت مدمِّرةً، ومجانِبةً للمصالح. ثم إنَّ التغيير لم يعد متاحاً بتولي حاكم صالح - ملك مصلح عادل -؛ فالأمر أصبح أكثر تعقيداً عندما جاءت الديمقراطيات بمطالب بلا سقف ومذاهبَ متباينة بلا أرضيةٍ وفاقٍ.

فالذي يريد أن يغير واقعاً ليتماشى مع ما يؤمن به من مُثُلٍ وقيم لن يكون بوسعه أن يفعل ذلك بمجرد أن يكون هو الحاكم أو تكون مجموعته متصدرة في الانتخابات بل عليه أن يحوز قدراً من الرضا العام والوفاق الغالب، وما هو ببالغ ذلك في بيئات يحرق الناس فيها أجسادهم بحثاً عن الرزق وتبرماً بالحياة؛ ولهذا فيمكن اعتبار كلمة «فلنغير الواقع» مبتوتةً عن المقدمات، والنتائج غير واقعيةٍ وغير صحيحة، ولعل الأولى هو «فلنتعامل مع الواقع». ولهذا فإن إقامة المؤسسات الشرعية التي تحوز

الثقة وتعمل طبقـًا للنظام وتسعى إلى قدر من الوئام هو الذي يمكن أن يقوم بتغيير مأمون العواقب جار على قانون مقاصد الشريعة.

وفي هذا السياق فإن من يحيل إلى الأمة مسؤلية التغيير المنشود وإعـادة العدل المفقود قد يكون محقـًا شرعـًا وعقلاً؛ ولكن الإجمال في هذه المسألة يؤدي إلى نتائج تناقض المقصود منها، فالأمة – بكاملها وبقضها وقضيضها – لا يصح شرعـًا ولا عقلاً أن تمارس مختلف الوظائف، ولهذا رتب الشارع الوظائف، وصنف درجات الخطاب. وبالتالي فإنه أقام المؤسسات التي تمارس صلاحيات لا يمكن ولا يجوز للأفراد أنْ يمارسوها وسننبه على بعض ذلك في الفرق بين تصرفات النبي ﷺ، ويكفي في ذلك قوله تعالى ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٌ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ وقوله تعالى ﴿فَلَوۡلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرۡقَةٖ مِّنۡهُمۡ طَآئِفَةٞ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ﴾ وأدلـة ذلك معروفة في فرض الكفاية. والله تعالى أعلم وأحكم.

• وسائل التعرف على الواقع

فإذا كان الحكمُ يعرف من خلال النصوص الشرعية وما يستنبط منها، فإنّ الواقع بحاجة إلى مُعرِّفات وهي الموازين الخمسة عند أبي حامد الغزالي، وقد جعلها معيارا للتحقق من الواقع المؤثر في الأحكام، ويمكن تسميتها بمسالك التحقيق، وهي: اللغوية، والعرفية، والحسية، والعقلية، والطبيعية.

ويمكن أن نضيف إليها ميزانَ المصالح والمفاسد، والنظر في المئالات، واعتبار الحاجات في إباحة الممنوعات كاعتبار الضرورات في إباحة المحظورات، كما يقول ابن العربي.

إنَّ هذه المسالكَ تشرح الواقع وتفسره بمنزلة القول الشارح عند المناطقة.

وإذا اعتبرنا المصالح والمفاسد من حيث إدراكُها بالعقل داخلةً في العقلية، واعتبرنا الاكتشافاتِ العلميةَ راجعةً إلى الطبيعية، وهي العلوم الطبية أو طبيعة الأشياء، كان هذا الميزان حاويـًا بل حاصراً لأدوات تحقيق المناط.

فالمثالُ بالربويات في المطعومات جنسًا ونوعـًا، يعني

أن ما كان طعاماً لغةً تحقق فيه مناطُ الربا عند المعلِّل بالطعمية - كما يقول الغزالي - وما كان تمرا لغة يكون نوعاً واحدا لا يجوز بيعه في مثله تفاضلا، كما يقول ابن قدامة.

وبالحس والطبيعة معا كمشاهدة العلامات البيولوجية الفاصلة بين الصغر المانع للزوم أوامر الشرع والتي أشار إليها الشارع بقوله: «والصغير حتى يحتلم»[1].

ذلك البلوغ المشار إليه بالحديث السابق، وبقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَالُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ﴾.

والعرفُ محقِقٌ للمناط - أي معرف للواقع - في حالة سيولة اللفظ لعدم وجود حد من الوضع وتحديد من الشرع، وهذا في ألفاظ الشارع التي تركت مبهمة كالإنفاق على الزوجات والأقارب ذوي الإملاق، وكوصف الفقر الموجب للزكاة.

وكذلك فإنَّ العرفَ اللغويَّ في بيئة نزول الوحي قد يكون تحقيقاً للمناط؛ وذلك لقصر اللفظ على بعض أفراده،كما يراه أبو حنيفة في حمل حديث «الطعام بالطعام» على البر

1- رواه أحمد وغيره من حديث عائشة.

خاصة؛ لأنَّ ذلك هو الاستعمال العرفي لقريش.

وقد قرر الأصوليون أن العرف من قواعد تحقيق المناط، فالعرف بشروطه وضوابطه لا يصلح فقط مناطًا في مسائل النفقات بين الأزواج والأقارب، ومهر المثْل في الصَدُقات، وثمن المثْل في اختلاف الباعة؛ بل هو مؤطر في الأخلاق والطباع المستحسنة والمستهجنة عند الأقوام، وفي القضايا الاجتماعية. وقد وردت أحاديث نبوية تشير إلى ذلك «إن الأنصار يحبون اللهو» وحديث «إنهم بنوا أرفدة» - الحبشة -؛ - وهما حديثان صحيحان- ولهذا التفت إليه الفقهاء في ولاية النكاح، ورأى الأحناف في المرأة البَرْزة تزكي الشهود، والعَامِلة تكشف عن عضُديْها. وجوازُ كشف سُوقِ نساءِ البادية عند عياض. وتعاملوا مع العرف بشقيه القولي والعملي؛ لكنهم نظروا إليه بنظرٍ جزئيٍّ، فهل يمكن أن ينظر إليه بنظر كليّ؟ فالعرف كما هو وسيلةُ كشفٍ للواقع، فإنه قد يكون وسيلةَ تشريع للواقع أي أن يلبسه صبغة الشرعية ليكون مقبولاً؛ مما قَد يوعز بأهمية دراسة مقارنة بعلم الاجتماع.

إن هذه الوسائل «المعرفات» ليست على وِزَانٍ واحدٍ،

ولا حدٍّ متحدٍ في مرونة التناول ودرجة المعلومية وحصول العلم وسهولة الإدراك:

فمنها: ما مسلكُه الحسُّ ووسيلتُه اللمس والذوق أو المشاهدة والملاحظة والتجريب كتغير الماء، وكمسألة النبيذ الذي ذهب ثلثاه بالطبخ، والذي قال فيه عمر رضي الله تعالى «زال شيطانه، وذهب جنونه». فتلك الملاحظة أدت إلى تغير حكم النبيذ بعد الطبخ؛ لأنه لم يعد مسكراً فأصبح طاهراً مباح الاستعمال.

ومنها: ما يحتاج معرفة اللغة كمدلولات الألفاظ بين الوضع[1] والاستعمال[2] والحمل[3].

ومنها: ما يحتاج إلى تجربة وخبرة كما في قضايا الأعراف والعوائد بين أن تكون عامة أو خاصة، أو العرف القولي في كنايات الطلاق والأيمان، والعرف العملي في المعاطاة في التجارة.

---

1 - الوضع: هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى.

2 - الاستعمال: هو إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، وهو من صفات المتكلم.

3 - الحمل: اعتقاد السامع مراد المتكلم، أو ما اشتمل عليه مراده، وذلك من صفات السامع والمتلقى. فالأول: أصل دلالة اللفظ، والثاني: تصرف المتكلم في الدلالة، والثالث: تصرف المتلقي في الدلالة.

أما المسالك العقلية في قياس درجات المصالح والمفاسد المؤثرة في العقود بالحِرمة أو الحِلِّية، وقياس الحاجات المنزَّلة منزلة الضرورات لإباحة المحظورات؛ فهذا النوع من مسالك تحقيق المناط مسلكه عسير، ومسربه دقيق في الفهم، لا يدركه كلُّ متعاطٍ ولو كان فقيهاً في الأحكام الشرعية، ما لم يكن كأبي حنيفة ممارساً للتجارة.

ولهذا أحيط هذا النوع بوسائل ضبط تجلت في علاقته بتنقيح المناط وتخريجه وبدليل الاستحسان ودليل الاستصلاح ودليل الذرائع، إذ هي في حقيقتها ترجع في أغلب فروعها إلى تحقيق المناط؛ إلا أن لكل واحد منها مميِّزاتٍ هي في حقيقتها ضابطة.

برهان تأثير الواقع في الأحكام
من الكتاب والسنة وعمل السلف

لقد راعى القرآن الكريم الواقع ورتب الأحكام عليه، فراعى واقع الإنسان فشرَّع التخفيفَ في التكليف ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾، ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحۡصُوهُ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۖ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرۡضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضۡرِبُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَبۡتَغُونَ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنۡهُۚ﴾ وراعى ردّ فعل عبدة الأصنام فنهى عن سَبِّ الآلهة، قال تعالى ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ﴾.

وذلك يمثل أصلاً لرعاية الأحوال والعاقبة والمئال والأعراض والأمراض التي تَتَعاورُ الإنسان، وما أنواع التسهيلات والتيسيرات والرخص إلا مؤسِّسةً لاعتبار المقدمة الصغرى المعرِّفةِ لطبيعة الواقع والمحققةِ للمناط.

كما حقق النبي ﷺ المناط في كثير من المسائل،كقوله: «لاَ

يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»[1]،مع أن المعنيين - كما يقول إمام الحرمين - «كانوا منافقين، فقد كان رسول الله ﷺ يداري المنافقين مع القطع وتواتر الوحي بنفاقهم وشقاقهم وهو القدوة والأسوة»[2].

قلت: وذلك لأن قتلهم مُنفِّر من الدين ومُؤثِّر في الجماعة.

وقد ناقش ابن أبي زيد القيرواني - في مسألة قتل الزنديق عند مالك - قضية ترك النبي عليه الصلاة والسلام للمنافقين مدعياً أنَّ ذلك خاص به صلى الله عليه وسلم[3] .

وقد حقق المناط في مسألة هدم الكعبة لإعادة بنائها: «لولا أنَّ قومك حديثو عهدٍ بكفر لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم». وقوله عليه الصلاة والسلام - في بيع الرطب بالتمر -: «أينقص إذا يبس؟ قيل: نعم، قال: إذاً فلا». وهو تحقيق يتعلق بطبيعة الذات المحكوم عليها.

وقال: «لقد هممتُ أَنْ أنهى عن الغِيلَة، حتى ذكرتُ أنَّ

1 - متفق عليه

2 - إمام الحرمين: الغياثي، ص231

3 ابن أبي زيد القيرواني: الذب عن مذهب مالك، 2/528 تحقيق محمد العلمي مطبوعات الرابطة المحمدية للعلماء

الرُّوم وفارس يصنعون ذلك، فلا يَضُرُّ أولادهم».

وغيَّر رأيه صلوات الله عليه وسلم في المنزل يوم بدر، ونزل على رأي الحباب بن المنذر.

كل ذلك يدل على مراعاته عليه الصلاة والسلام لحال الوقت وواقع الزمان والمكان وحقائق الأشياء.

ويوجد الكثير من القضايا من هذا القبيل في السنة النبوية. وأهم دليل على ذلك اختلاف أوصاف تصرفاته عندما يتصرف بالبلاغ أو الإمامة أو القضاء أو بالأفعال الجبلية، كل ذلك من باب «تحقيق المناط» يراجع القرافي في «الفروق»[1].

1- وكل ما تصرف فيه -عليه السلام- بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداء به -عليه السلام- ولأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك وما تصرف فيه -صلى الله عليه وسلم- بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداء به -صلى الله عليه وسلم- ولأن السبب الذي لأجله تصرف فيه -صلى الله عليه وسلم- بوصف القضاء يقتضي ذلك وهذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاث ويتحقق ذلك بأربع مسائل.

(المسألة الأولى): بعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج ومن تعين قتاله وصرف أموال بيت المال في جهاتها وجمعها من محالها وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود للكفار ذمة وصلحا هذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم فمتى فعل -صلى الله عليه وسلم- شيئا من ذلك علمنا أنه تصرف فيه -صلى الله عليه وسلم- بطريق الإمامة دون غيرها ومتى فصل - صلى الله عليه وسلم- بين اثنين في دعاوى الأموال أو أحكام الأبدان ونحوها بالبينات أو الإيمان والنكولات ونحوها فنعلم أنه -صلى الله عليه وسلم- إنما تصرف في ذلك بالقضاء دون الإمامة العامة وغيرها لأن هذا شأن القضاء والقضاة وكل ما تصرف فيه -صلى الله عليه وسلم- في العبادات بقوله أو بفعله

• كيف كان الصحابة يفتون ويحكمون؟

كان الصحابة أولاً يجتهدون في تفسير ألفاظ النصوص لاستكناه مراد الشارع فتارة يُبقونها على ظاهرها، ويقولون برأيهم في المراد منها. كقول الصديق رضي الله عنه: «أقول في الكلالة برأيي»[1].

وتارة يؤولون[2]، كقول ابن عباس في آية المائدة ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾: كفرٌ دون كفر.

هذا إذا وجد نصٌ من كتابٍ الله أو سنةٌ لنبيه عليه الصلاة والسلام. وقد وردت آثار في ذلك، فإذا لم يوجد كان الحكم بالرأي الأغلب الأرجح، حسب عبارة أبي حامد.

وأحيانا يختلفون ولا يعيبُ بعضهم على بعض، فقد اختلفوا فيمن يقول لزوجته: أنت حرام، هل هو يمين يُكَفر، عن أبي بكر وعمر، أو طلاق ثلاثـًا عن عليّ وزيد، أو ظهار عن عثمان وابن عباس رضي الله عنهم جميعا[3].

وكذلك في المخيرة بين عمر وعلي وزيد في اختيارها

أو أجاب به سؤال سائل عن أمر ديني فأجابه فيه فهذا تصرف بالفتوى والتبليغ فهذه المواطن لا خفاء فيها وأما مواضع الخفاء والتردد ففي بقية المسائل. (الفروق 206 /1)

1 - أخرجه الدارمي في سننه - الغزالي شفاء الغليل ص195

2 - نقله ابن برهان عن عليّ وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة (إرشاد الفحول)

3- يراجع لذلك البيهقي وعبد الرزاق وسنن سعيد وغيرهم. والخطابي في «التمهيد»

لزوجها أو لنفسها، وكذلك في الجد مع الإخوة، وكذلك في المشتركة. وكلهم يعلل ويبدي أوجه رأيه. ولهم قضايا كثيرة ترجع إلى القياس الباحث عن العلة مع ذمهم للرأي، فعلم أنَّ الرأي المذموم رأي غيرُ منضبطٍ بضوابط الشرع، بأنْ كان في مقابل نصِّ بلا دليل يُعضّده.

أما إذا كان الرأي منضبطًا بالضوابط الشرعية، فهو غير مذموم، ولهذا بذل العلماء الجهد في وضع ضوابطَ وقواعدَ وآليات لضبط الرأي والاجتهاد، وعملت به الأمة بعدهم.

إلا أن اجتهادهم قد يكون في مقابل نصٍّ بناءً على واقع متجدد قد لا يكون مشمولا بعموم النص أو داخلا في إطلاقه، الذي قد يظهر في بادئ الرأي؛ لكون تطبيقه عليه قد يكون مخلا بمقصد من مقاصد الشرع، وبالتالي فقد يكون معارضًا لكليٍّ عُلِمَ من الشرع بأدلة أخرى، أو قد يكون النص مُعلَّلا بعلة تحدُّ من مدى عمومه وتُقيد إطلاقَه، وقد تكون العلة مُوسِّعةً لمقتضاه، مُتقَاضيةً دخولَ أفراد أخرى خارجة عن دلالة لفظه. ولهذا علم عن بعضهم أحيانا رد خبر الآحاد إذا كان مخالفا لمقصد أو عموم، وهكذا فقد رد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - خبر فاطمةَ بنتِ

قيس في السكنى والنفقة [1].

ورد علي رضي الله عنه الخبر الذي روي له في نكاح التفويض في قصة بَرْوعَ بنتِ وَاشِق [2]. وإنما لم يفرض لها صداقـًا لأنه مات ولم يدخل بها. والأصل: أنَّ الغُنْمَ بالغُرْم، وإلى هذا ذهب مالك فقال: لها الميراث ولا صداق لهاَ، وإليه ذهب الشافعي في الأظهر.

وردت عائشة خبر ابن عمر لمَّا روى أنَّ الميت ليعذَّب ببكاء أهله عليه [3]، للأصل المقرر بقوله تعالى﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾.

وقد أخرج الدارمي عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر رضي الله عنه إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في كتاب الله وعلم من رسول الله في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أتاني كذا وكذا فهل

1- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، ح(1480)، (2/1118).

2- قلت: وحديث بروع بنت واشق هو أنها تزوجت رجلاً ولم يفرضا صداقاً، فمات قبل الدخول، ففرض لها النبي ﷺ صداق نسائها. أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب فيمن تزوج ولم يفرض صداقا حتى مات، ح(2116)، (237/ 2)، عن ابن مسعود. وكذلك الترمذي، وعمل بحديثها أبو حنيفة وأحمد والشافعي في رواية.

3- المازري في إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص457). والحديث متفق عليه.

علمتم أن رسول الله قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع النفر كلهم يذكر من رسول الله فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا.

فإن أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به[1].

ومما يندرج في نطاق الحكم بالكلي على الجزئي، ما هو معروف من سيرة الخلفاء رضي الله عنهم من العدول عن بعض الظواهر الجزئية لواقع تجدد أو مصلحة برزت.

• نبذة من تصرف الخلفاء الراشدين

وقبل ذلك ينبغي أنْ ننبه على أنَّ تصرف الحاكم الذي يخالف ظاهر النص تحقيقاً لمناط ومراعاةً لواقع، وبناءً على مصلحةٍ تَطرأُ أو مفسدةٍ تُدرأُ قد يؤدي إلى اختلافٍ قد يكون فتنةً لا يَعصِمُ منها إلا الفقهُ في الدين الذي يوجب النظرَ في مئالات الأفعال والتزام مبدأ الطاعة؛ باعتباره من الامتثال لأمر الله ورسوله، ولما للبيعة من حقوق أوجبت

1- أخرجه الدارمي في سننه، كتاب العلم، باب الفتيا وما فيه من الشدة، ح(163)، (262/1)، والبيهقي في السنن الكبرى(196/10).

ذلك. وتُدرأُ الفتنة بأحد أمرين:

أولهما: عدلُ السلطان وسلطته الروحية التي تورث الثقة بقراره والسير في مساره.

ثانيهما: الشوكة القوية مع ما تستتبعه من قسوة تكون أحيانـاً عدلا وقسطـاً وأحيانـاً جورا وظلمـاً.

1 - قرر أبو بكر الصِّدِّيق رضي الله عنه وأرضاه قتال مانعي الزكاة، وكان ذلك اجتهاداً منه، ولم يكن بعض الصحابة بما فيهم أقرب المقربين إليه يؤيدون وجهة نظره، ولكنهم أطاعوه؛ لأنهم - كما يرى إمام الحرمين - يرجعون إلى أصل قطعي هو وجوب طاعة الإمام، وأن قرار القتال كان اجتهاديـاً.

قلت: لأنَّ الصِّدِّيق لاحظ الفرق بين امتناع الجماعة وامتناع الأفـراد من أداء الزكاة. وقد وقع في زمنه عليه الصلاة والسلام من بعض الأفـراد، وحُكم عليه بعدم قبولها منه وتأجيلها إلى لقاء الله جل وعلا باعتباره ناكثـاً للعهد ومنافقـاً «فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُواْ اللّهَ مَا وَعَـدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكْذِبُون». وهذه قضيةُ عيْنٍ لا تكون لغير النبي ﷺ.مع ورود حديث يقضي

بأخذ الزكاة من الممتنع من أدائها بالقوة، «وَمَنْ مَنَعَهَا فَإِنَّا آخِذُوهَا وَشَطْرَ مَالِهِ، عَزْمَةً مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا»، ولم يعمل أكثر العلماء بهذا الحديث بناء على أصول أخرى. قال ابن قدامة: وذُكر هذا الحديث لأحمد فقال: ما أدري ما وجهه؟ وسُئل عن إسناده، فقال: هو عندي صالح الإسناد[1].

لكن الصديق رأى أنّ امتناع الجماعة، تمردا على الدولة وفكـًا للارتباط بالأمة، يوجب قتالهم؛ ولهذا قال قولته المشهورة: «وَاللهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ لَقَاتَلْتُهُم». والعَنَاق جذعة المعز، وفي رواية عِقالاً، وهو مبالغة.

وجمع الصديق المصحف، وأوصى بالخلافة لعمر، وهي تصرفات لم تكن على البديهة الأولى مفهومة، لكن سرعان ما التزم الجميع بها.

2 - في أيام عمر رضي الله عنه نزلت مسألة الأراضي الخراجية، وعقدت ثلاثة مجالس للشورى، - كما يقول ابن كثير في «البداية والنهاية» -، وكان رأي الإمام فيها راجحـًا،

1- رواه أبو داود في باب زكاة السائمة، والنسائي في باب عقوبة مانع الزكاة، وأحمد كلٌّ من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده. وينظر ابن قدامة في المغني «باب الزكاة».

وهو رأي الأكثرية، وظلت أقلية على مخالفة رأيه، من هذه الأقلية عبدالرحمن بن عوف وبلال وغيرهما، معتمدين على آية الغنائم في سورة الأنفال، والعمل السابق من تقسيم الغنائم، ولكن المصلحةَ الراجحة وتغيُّرَ موضوع الغنيمة كلُّ ذلك دعا إلى تحقيق المناط في الواقع الجديد.

وزاد في حد الخمر بناء على واقع هو وقوع الناس – في الهلال الخصيب – في شرب الخمر، وألغى النفي بالنسبة للبكر، وجعل الجزية لبعضهم زكاة مضاعفة بناء على طلبهم وخوفًا من شغبهم، لأنَّ تَغلبَ أهل شوكة كما جاء في إحدى الروايات. وعلق سهم المؤلفة قلوبهم، بناء على عِزِّ الإسلام. وجعل الديوان عاقلة، بناء على تغير واقع العصبية. ووضع الزكاة على الخيل، مع اعترافه بأنه عليه الصلاة والسلام وأبا بكر لم يفعلاه[1]، وجعل الخلافة من بعده شورى، كل ذلك كان تحقيقًا للمناط وملاحظةً لواقع تغير، فالخيل أصبحت غالية الثمن وأصبحت من السائمة أيضا[2].

1 – كما في حديث حارثة بن مضرب عند الدارمي، وحديث يعلى بن أمية عند عبد الرزاق والبيهقي

2 – لهذا قال أبو حنيفة وإبراهيم وحماد بن أبي سلمان وزفر بوجوبها فيها.(شبِّير

وكان رحمه الله تعالى ورضي عنه كثيراً ما يلاحظ الواقع المتجدد فَيعدِلُ عن رأي سابق له، فيختلف العلماء أحيانـًا بسبب ذلك، فيعتمد بعضهم الرأي القديم ويعتمد بعضهم الرأي الأخير، فمن ذلك أنه كتب في رسالته المشهورة إلى أبي موسى رضي الله عنه أن يقبل شهادة الناس بعضهم على بعض بقوله: «الناس عدولٌ بعضهم على بعض... إلى آخره[1]». فأخذ الحسن والليث بن سعد من التابعين بما

العثماني: فتح الملهم 3/18)

1 - كتب عمر إلى أبي موسى «أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم إذا أدلى إليك وأنفذ إذا تبين لك؛ فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، ساو الناس في وجهك وعدلك وفي مجلسك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك، البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، ولا يمنعنك قضاء قضيت فيه بالأمس ثم راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من الباطل والتمادي فيه. واجعل لمن ادعى حقا غائبا أو بينة أمدا ينتهي إليه، فإن أحضر بينته أخذت له بحقه، وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعماء، والمسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجربا عليه شهادة زور، أو مجلودا في حد، أو ظنينا في ولاء أو قرابة؛ فإن الله تعالى تولى من العباد السرائر، وستر عليهم الحدود إلا بالبينات والأيمان، ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق، وإياك والغضب والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر عند الخصومة، أو الخصوم، شك أبو عبيد، فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر، ويحسن به الذكر، فمن خلصت نيته في الحق ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين بما ليس في نفسه شانه الله، فإن الله تعالى لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصا، فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته، والسلام عليك ورحمة الله»

في هذه الرسالة، وقد رجع عمر عن ذلك، كما رواه مالك في الموطإ قال: «قدم رجل من أهل العراق على عمر رضي الله عنه فقال: قد جئتك لأمر ما له رأسٌ ولا ذَنَبٌ، فقال عمر: ما هو؟ فقال: شهادات الزور ظهرت بأرضنا. قال: وقد كان ذلك؟ قال: نعم، قال عمر: والله لا يؤسر رجل في الإسلام بغير عدول». وهذا يدل على رجوعه عما في هذه الرسالة[1].

3 – في أيام الخليفة الثالث سيدنا عثمان رضي الله عنه حج بالمسلمين فصلى الصلاة الرباعية كاملة دون قصر، وقد كان النبي والخليفتان من بعده يقصرون الصلاة في الحج فهي سنة متواترة، فأنكر بعض الناس ومنهم ابن مسعود ولكنه لما وصل إلى مكة أتم الصلاة مع الخليفة، فقيل له في ذلك، فقال: «الخلاف شر»[2].

وهكذا كان الفقه عاصماً للصحابة، فصلى الناس مع إمامهم.

وكان عثمان رضي الله عنه ينزل الحكم على وضع

1 – الموطأ في «الأقضية باب ما جاء في الشهادات» التسولي، البهجة شرح التحفة 1/ 62 - 63

2– رواه أبو داود في «المناسك» باب الصلاة بمنى.

فيه عناصر جديدة هي كثرة الداخلين الجدد في الإسلام، ويخاف أن يظنوا أن الصلاة الرباعية أصبحت مقصورة أبدا فقطع الشك باليقين تنزيلا لا نسخـًا. وورَّثَ المطلقة في المرض «تماضر زوج عبدالرحمن بن عـوف». وأمر بالتقاط الضوالِّ. وجمع الناس على مصحف، وأحرق ما سواه على رواية. وأحدث الأذان الأول يوم الجمعة قبل دخول وقت الظهر لكثرة الناس.

ولم يأخذ الزكاة من المال الصامت الباطن كالتجارة والنقود ووكل زكاتها إلى أمانة أهل المال ليدفعوها للفقراء خلافـًا للخليفتين من قبله، واكتفى بجباية زكاة الأموال الظاهرة الناطقة، كالحيوان والـزروع والثمار. ولم ينكر عليه أحدٌ من الصحابة، ولعل ذلك كان تحقيقا للمناط في زمنه، وهو زمنُ تَوسُّع الفتوح الإسلامية والرخاء فلم يكن بحاجة إلى مزيد من الأموال، أو أنه خاف عليها من خيانة الجُبَاة، فترك أمرها إلى أهلها، كما تأول أبوحنيفة أنه أناب أصحاب الأموال عنه في دفعها للمستحقين. وقال أحمد: إن الأَوْلَـى أن يتولى الإنسان بنفسه دفع زكاة ماله ظاهراً أو باطنـًا إلا إذا طلبها السلطان. وفرق مالك بين السلطان

العادل الذي تدفع له وبين الجائر الذي لا تدفع له الأموال الباطنة، وكذا الحنفية خلافـًا للشافعي والحنابلة. والأصل في الأموال الباطنة أنها مفوضة لأربابها ما لم يطلبها السلطان العادل.

كما أقطع عثمان بعض الأراضي الخراجية لثلاثة من الصحابة هم سعد وعبدالله بن مسعود وخباب بن الأرت، ولم يكن ذلك معهودا في خلافة عمر، ولهذا قال بعض العلماء بجواز تحويل الأرض الخراجية إلى إقطاع لسبب يراه الإمام.

وكل ما مضى من عمل أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه كان من قبيل تحقيق المناط في الأنواع أحيانا وفي الأشخاص أحيانا أخرى نظرا للظروف الزمكانية.

4 – وفي أيام الخليفة الرابع سيدنا علي رضي الله عنه – وقد قل الفقه وعظم الخطب – بعد اغتيال الخليفة الثالث، قال علي: «لا يُقتصُّ من القاتل حتى يجتمع المسلمون على إمام»، كما ذكر القرطبي وغيره.

وعلق القرطبي بقوله: «ولا خلاف بين الأمة أنه يجوز للإمام تأخيرُ القصاص إذا أدى إلى إثارة الفتنة أو تشتيت

الكلمة»[1].

ولكن بعض الناس لم يطع الإمام المبايع فبدلا من بيعته شنوا الحرب عليه فاعتبر ذلك خروجاً عليه. ولما قبل أمير المؤمنين عليٌّ التحكيم ثار الخوارج الذين لا فقه لهم، وقالوا: لا حكم إلا لله، فقال رضوان الله عليه: «كلمةُ حقٍّ أريدَ بها باطلٌ». وقد حاور الخوارج وقاتلهم بعد أن هيجوا.

وضمَّن الصناعَ بعد أن كانت يدُ الصانع يدَ أمانةٍ، وقال: لا يصلح الناس إلا ذلك. بناء على واقع الناس وضعف حملهم للأمانة.

وذلك هو البرهان على أن الخلفاء الراشدين كانوا يحققون المناط بناء على واقع تجدد، وتبعاً لظروفٍ تغيرت وأحوالٍ تطورت، وأن الفقه في الدين كان عاصماً من الفتنة بُرهةً من الزمن وكان مفهوم الطاعة حاضراً في الأذهان.

ولقد حقق بعض الصحابة الآخرين المناط، فهذا معاذ بن جبل رضي الله عنه وأرضاه – وقد أرسل إلى اليمن من

1- القرطبي الجامع لأحكام القرآن 16/318

طرف رسول الله وقد بين له ما يأخذ في الزكاة من الأموال، لكن معاذاً لِمَا عَلِم من حاجة أهل المدينة، عدلَ عن الأموال ليأخذ قيمتها من الملابس قائلا: «ائتوني بخميس أو لبيس آخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أهون عليكم وخير للمهاجرين بالمدينة». وهذا مذهب الثوري وأبي حنيفة.

إلى غير ذلك من القضايا المعروفة عنهم رضي الله عنهم. ولهذا حاول العلماء في القرن الثاني والثالث تَقْنينَ اجتهاد الصحابة وضبطَه بآليات اجتهادية، وبعناوينَ كبيرةٍ ومتداخلةٍ، منها: القياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، والاستصحاب، وتندرج السياسة الشرعية في الاستصلاح وسدَّ الذرائع، بالإضافة إلى دلالات الألفاظ.

وبعبارة أخرى، فإنَّ جدلية النصوص والواقع إذا كانت مؤطرة بالمقاصد الكلية تنتج الإصابة في الأحكام والصواب في الاستنباط.

وكل ذلك يرجع إلى ثلاثة عناوين:

1 - اجتهادٌ في دلالات الألفاظ.

2 - واجتهادٌ في معقول النص من خلال منظومة التعليل.

3 - واجتهاد بتحقيق المناط لربط الأحكام بالواقع بطرقِ ووسائلِ التنزيل.

وهذا هو النوع الذي نبحث فيه اليوم لاشتباكه مع كل هذه الأدلة.

فالعلاقة حميمةٌ بين تحقيق المناط ومسالك استخراج العلة سواء تعلق الأمر بتخريجِ أو تنقيحِ المناط بالنسبة للمستنبَطَةِ في الأولى والمنصوصةِ في الثانية، منقحةً بالزيادة إلغاءً للفارق أو طرداً أو استبقاءً للوصف وعلاقته مع الكلي الاستصلاحي لتعيين المعتبر من المهدر، وللتعامل مع المرسل، ومن خلال دليل الاستحسان للاستثناء من القاعدة استصلاحًا أو عرفًا للحاجة، وسد الذرائع في المئالات والاستصحاب تحقيقا لما كان عليه الحال في الماضي لاستصحابِه الحالَ، فهو هنا واقع افتراضي.

أما السياسة الشرعية فإنما هي من مجالات تحقيق المناط في واقع أنظمة الحكم وجباية المال وتصرف الولاة وتحريات القضاة.

ولهذا فإن متعاطي الإفتاء ليكون سالكًا سبيل السلف

ومجانبـًا للتعنت [1] والصلف، عليه أن يتعلم التعامل مع النصوص من خلال المقاصد والقواعد والواقع والوقائع، وأنْ يقتحم عقبة الفقه، فالسلف لم يكن ظاهريا يتعامل مع الجزئيات بعيدا عن واقع المصالح، لأن من شأن ذلك أن يَصِمَ الشريعةَ المطهرةَ بما ليس فيها ويحمِّلها بما لا تحتمله، وهي: الحكمة، والمصلحة، والعدل، والرحمة. كما يقول بحق ابن القيم.

وبما تقدم نُـدرك - بـدون أدنـى شك - أنَّ السلف - رضـوان الله عليهم- كانوا يفسرون ويتأولون ويعللون وعلى الواقع ينزلون. فمن لم يتبين هذا المنهج فسكوته أفضل من كلامه، وجلوسه خير من قيامه. والله المستعان.

وإذا تأملت فيما أسلفتُ من تفاريق الأدلة ومن جزئيات الأحـكـام، ومـن مختلف الممارسات، وتنوع القضايا والمواقف بناء على تنوع الواقع أمكن أنْ تصل إلى اعتبار كلي الواقع في الأحكام، وهو ما سعينا إلى البرهنة عليه في هذا البحث.

1- لما في حديث جابر: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْنِي مُعَنِّتًا، وَلَا مُتَعَنِّتًا، وَلَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّمًا مُيَسِّرًا» جزء من حديث رواه مسلم.

لماذا تحقيق المناط؟

لعل النصوص التالية تجيب على ذلك، يقول الغزالي إنه: أكثر من تسعةِ أعشارِ نَظَرِ الفقه، وهو بيان أحد فنّي النظر[1].

ومعناه – والله أعلم – أن النظر إما أن يكون شرعيًا أو عقليا بالاجتهاد، وتحقيق المناط هو النوع الثاني. ويفسره قول الشاطبي: «المسألة السادسة: كل دليل شرعي؛ فمبني على مقدمتين: إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم».

ويقول الشاطبي: «ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص الْمُعَيَّنَةِ؛ فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد؛ لكان تكليفا بالمحال، وهو غير ممكن شرعًا، كما أنه غير ممكن عقلا، وهو أوضح دليل في المسألة»[2].

ويقول الشاطبي – أيضا –: «فالحاصل أنه لا بد منه

1 – الغزالي، أساس القياس، ص 43

2 – الموافقات 5/ 17

بالنسبة إلى كل ناظر وحاكمٍ ومُفْتٍ، بل بالنسبة إلى كل مكلفٍ في نفسه؛ فإنَّ العامي إذا سمع في الفقه أنَّ الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إنْ كانت يسيرةً فمغتفرةٌ، وإن كانت كثيرةً فلا، فوقعت له في صلاته زيادةٌ؛ فلا بد من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته. ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلاتٌ على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعًا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا وقد لا يكون، وهذا كله اجتهاد»[1].

لهذا أصبح تحقيق المناط مبدأ شاملا واجتهادا كاملا، يشمل مجمل الأدلة ليستعمل أدوات دلالات الألفاظ،

1- الموافقات 5/ 16

كما يستعمل أدوات معقول النص، إنه كالفيلسوف يبحث عن الحقيقة، فهو باحث عن الواقع يشير بالبنان إليه لينزل الحكم عليه.

وبالجملة فإنَّ تحقيق المناط هو نظرٌ في طبيعة التكليف، وأحوال المكلفين مجتمعاً وأفراداً، فيكون في الذوات والصفات والمعاني، فهو مجمع العزائم ومنبع الرخص، إنه ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ وإنه ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾.

إنه حكمٌ على الأفعال وعلى الأشياء، وهو المبرهن على ديمومة الشريعة وصلوحيتها لكل زمان ومكان.

فليكن الكلام فيه على طريقة أهل الصنعة، فهو مركب إضافي، **فالتحقيق**: من حقّ الشيء يحِقّ إذا ثبت، والحق هو الشيء الثابت الذي لا يتغيّر، ومن أسماء الله الحسنى «الحق».

والمناط: هو العلة من النوط أي التعليق، فالحكم معلق بها، تقول: ناطه به نوطًا أي علقه به، قال حسان بن ثابت رضي الله عنه: وَأَنْتَ زَنِيم نِيطَ فِي آل هَاشِم كَمَا نِيطَ خَلْفَ الرَّاكِب الْقَدَحُ الْفَرْدُ.

وتحقيق المناط له صورتان:

الصورة الأولى: «تطبيق القاعدة العامّة في آحاد صورها» وحينئذ يكون تحقيق المناط بعيدا عن القياس كل البعد.

مثال ذلك: قاعدة العدل في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ فتعيين ولي الأمر العدل يعتبر تحقيقاً للمناط؛ لأنّك طبّقت القاعدة العامّة وهي «العدل» في آحاد صُورها وجزئيّاتها وهو: تعيين أولياء الأمور، ونصب القضاة.

وكذلك في قوله تعالى ﴿فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ فلو قتل شخصٌ حماراً وحشياً فعليه بقرة لأنّها تشبه الحمار الوحشي.

فهذا تطبيق للقاعدة العامة في مسألة معيّنة. قال ابن عاصم:

ولفظُ تحقيقِ المناط يُطلقُ بحيث مَا تعيينها مُحقَّقُ
مثلُ جزاء الصَيدِفي المِثْليه فإنــــها معلومة عقلية

الصورة الثانية: إثبات علّة متّفق عليها في الأصل في الفرع لإلحاق الفرع بها، وهذا ما أشار إليه صاحب مراقي السعود بقوله:

تَحقِيقُ عِلَّةٍ عَلَيْها ائْتُـلِفا   في الْفَرْعِ تَحْقيقُ مَناطٍ أُلِفا

واقتصر الكثير من الأصوليين على هذا النوع الثاني، مثال ذلك:علّة الربا في المطعومات عند مالك هي «الاقتيات والادّخار»، وكان الإمام مالك رحمه الله بالحجاز، وكان التِّينُ عندهم غيرَ مُقتاتٍ ولا مُدّخرٍ، فلذلك لا يجري فيه الربا. فلمّا ذهب تلاميذ الإمام مالك إلى الأندلس وجدوا أنّ التِّين يُقتات ويدّخر فأثبتوا العلّة التي هي الاقتيات والادّخار في الفرع الذي هو التين من باب تحقيق المناط، وقد أثبتوا رواية عن مالك في ربويته.

وقد ذهب خليل في مختصره إلى أن التِّين غيرُ ربويِّ؛ ولعله لم يكن مدخرا في مصر في ذلك الأوان، ونصه:«لا خردل وزعفران وخضر ودواء وتين وموز وفاكهة ولو ادخرت بقُطْرٍ».

كذلك لو جزمنا أنّ العلّة في الذهب والفضة هي الثمنية ثمّ وجدنا أنّ النقود الورقية أصبحت ثمنا للأشياء، فحينئذ نقوم بتحقيق المناط ونثبت العلّة الثابتة في الأصل في الفرع الذي تنطبق عليه.

قال الطوفي: «أما تحقيق المناط، فنوعان - وإليهما

الإشارة بقوله فيما بعد: «وهذا قياس دون الذي قبله»:

أحدهما:أنْ يكون هناك قاعدةٌ شرعية متفقٌ عليها،أو منصوصٌ عليها، وهي الأصل، فيتبين المجتهدُ وجودَها في الفرع، وإليه الإشارة بقوله:«إما ببيان وجود مُقتضى القاعدة الكلية المتفق، أو المنصوص عليها في الفرع».

والنوع الثاني:أن يُعرف علة حكم ما في محله بنص،أو إجماع، فيتبين المجتهد وجودها فيٍ الفرع، وإليه الإشارة بقوله:«أو بيان وجود العلة فيه».

مثال النوع الأول أن يقال:«في حمار الوحش والضبع مثلهما»، أي: في حمار الوحش إذا قتله المحرم مثله، وفي الضبع أيضا يقتلها المحرم مثلها؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾.

إلى أن يقول: قوله: «وهذا قياس دون الذي قبله»، أي: هذا النوع الثاني من تحقيق المناط الذي هو بيان وجود العلة المنصوص عليها في الفرع، هو قياس دون النوع الأول الذي هو بيان القاعدة الكلية المتفق عليها أو المنصوص عليها في الفرع؛ لأنّ هذا النوع الأول متفق عليه بين الأمة، وهو من ضروريات الشريعة لعدم وجود النص على جزئيات

القواعد الكلية فيها، كعدالة الأشخاص وتقدير كفاية كل شخص ونحو ذلك، والقياس مختلف فيه، والمتفق عليه غير المختلف فيه، فالنوع الأول والثاني متغايران، والثاني قياس، والأول ليس بقياس.

قوله: «ويسميان: تحقيق المناط»، يعني: النوع الأول والثاني، وكل واحد منهما يسمى تحقيق المناط؛ لأنّ معنى تحقيق المناط هو إثبات علة حكم الأصل في الفرع، أو إثبات معنى معلوم في محل خفي فيه ثبوت ذلك المعنى، وهو موجود في النوعين، وإن اختلفا في أن أحدهما قياس دون الآخر، فتحقيق المناط أعم من القياس»[1].

وأصل هذا الكلام لابن قدامة في «روضة الناظر»، ولكن الغزالي في «المستصفى» - وهو أهم أصل «لروضة الناظر»- استبعد أنْ يكون تحقيق المناط من القياس، ولم يفرِّق بين ما كان منه تطبيقاً لقاعدة، وما كان إلحاقاً لفرع لتحقق علة متفق عليها فيه، بل جعل العلة بمنزلة عموم تدخل فيه الفروع التي يتناولها معناه.

1 - الطوفي: شرح مختصر الروضة 3/ 233

قال الغزالي: «اعلم أنا نَعني بالعلة في الشرعيات مناطَ الحكم أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة على الحكم.

والاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه.

الاجتهاد الأول: في تحقيق مناط الحكم

أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافا بين الأمة في جوازه، مثاله الاجتهاد في تعيين الإمام بالاجتهاد مع قدرة الشارع في الإمام الأول على النص، وكذا تعيين الولاة والقضاة، وكذلك في تقدير المقدرات وتقدير الكفايات في نفقة القرابات، وإيجاب المثل في قيم المتلفات وأروش الجنايات، وطلب المثل في جزاء الصيد، فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية وذلك معلوم بالنص، إما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا، فيدرك بالاجتهاد والتخمين».

وحاصل تعريفه عنده أنه: تطبيق القاعدة على آحاد صورها، كقاعدة العدل، أو تطبيق النص الذي ورد في صيغة كلي مشكك في أحد أفراده، فيكون تعيين الفرد تحقيقا للمناط.

وقد ناقش العبدري في نفي صفة القياس عن هذا النوع كما ذكر الزركشي في البحر المحيط. وما ذكره الطوفي وأصله هو في الجملة ما يقوله الأصوليون، بيدَ أنَّ بعضَهم اقتصر على النوع الثاني، الذي عُبِّر عنه بأنه بيان العلة (أي علة الأصل) المنصوص عليها في الفرع، - حسب عبارة الطوفي - كما أشرنا إليه آنفـًا.

وقد وسع الغزالي والشاطبي رحمهما الله تعالى مفهوم «تحقيق المناط»، ودلالته - والثاني يستلهم من الأول - وحاصل كلامهما يرجع أولاً إلى أنه أصل عام لا غنى عنه في تفاصيل التكاليف، فالقاضي لبيان حال المدعى والمدعى عليه يحتاجه، والمفتي والصانع والعامي لكي يتوضأ أو يصلي.

ثانيـًا: أنه ليس بقياس، ولهذا قال الغزالي: فلنعبّر عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم، لأنّ المناط معلومٌ بنصٍّ أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه. لكن تعذَّرت معرفته باليقين. فاستُدل عليه بأمارات ظنية، وهذا لا خلاف فيه بين الأمة. وهو نوعُ اجتهادٍ، والقياس مختلفٌ فيه، فكيف يكون هذا قياسـًا؟ وكيف يكون مختلفـًا فيه؟ وهو ضرورة

كل شريعة، لأن التنصيص على عدالة الأشخاص، وقدر كفاية كل شخص، محال. فمن ينكر القياس ينكره حيث يمكن التعريف للحكم بالنص المحيط بمجاري الحكم».

ثالثـًا: أنه في قوة القياس المنطقي في استنتاج الجزئي من الكلي، وليبرهنا على ذلك وضعا مقدمتين كبرى وصغرى، فالكبرى نقلية والصغرى تحقق المناط الذي قد تم تعيينه في النقلية بروابط الكلية.

يقول الغزالي - وهو يرد على شبهة - أن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة، والصور لا نهاية لها، فكيف تحيط النصوص بها؟ فيجب ردّهم إلى الاجتهاد ضرورة.

«فنقول: هذا فاسد، لأنّ الحكم في الأشخاص التي ليست متناهية إنما يتم بمقدمتين: كلية، كقولنا كلُّ مطعوم ربويٌّ، وجزئية، كقولنا: هذا النبات مطعوم، أو الزعفرانُ مطعوم، وكقولنا: كل مسكر حرامٌ، وهذا الشراب بعينه مسكر؛ وكل عدل مصدَّقٌ، وزيد عدل؛ وكل زانٍ مرجومٌ، وماعزٌ قد زنى فهو إذاً مرجومٌ. والمقدمة الجزئيةً هي التي لا تتناهى مجاريها، فيُضطر فيها إلى الاجتهاد لا محالة، وهو اجتهادٌ في تحقيق مناط الحكم، وليس ذلك بقياس.

أما المقدمة الكلية فتشتمل على مناطِ الحكم وروابِطِه، وذلك يمكن التنصيص عليه بالروابط الكلية، كقوله: كل مطعوم ربوي، بدلاً عن قوله: لا تبيعوا البر بالبر؛ وكقوله: كل مسكر حرام، بدلاً عن قوله: حرمت الخمر. وإذا أتى بهذه الألفاظ العامة وقع الاستغناء عن استنباط مناط الحكم، واستُغنى عن القياس»[1].

وقال الغزالي – أيضا، وهو يتحدث عن «لاتبيعوا الطعام بالطعام[2]»–: «وعلى الجملة: فالحق الصريح – من غير مداهنة – أنَّ الحكمَ في الفرع والأصل منوطٌ بعموم العلة لا بخصوص وصف الأصل والفرع، وعمومُ العلة معلوم بالدلالة الشاهدة للعلة كما سبق»[3].

ولنذكر بعض ما ذكره الغزالي في «أساس القياس»:– متحدثـاً عن تحقيق وجود المناط في محل النزاع حيث – يقول: «إنّ تحقيق المناط على: خمسة أصناف من النظريات وهي: اللغوية، والعرفية، والعقلية، والحسية، والطبيعية،

1 – الغزالي: المستصفى 2 /247

2– قال ابن كثير في «تحفة الطالب في ألفاظ ابن الحاجب»: ليس هو في شيء من الكتب بهذه الصيغة»

3 – الغزالي: أساس القياس، ص 111

وفيه أُخَرُ يطول تعدادها، وهو - أي التحقيق - تسعة أعشار النظر الفقهي، وليس في شيء منها قياس وردّ غائب إلى شاهد وإلحاق فرع بأصل، بل هو طلب لوجود العلة التي هي مناط، حتى إذا علم وجودها دخل تحت الحكم الذي ثبت عمومه بدليل، فيتناوله بعمومه، كما إذا عرفنا أن النبيذ مسكر، أدخلناه تحت قوله: «كل مسكر حرام»، وإذا عرفنا أن دهن البنفسج مطعوم، أدخلناه تحت قوله: «لا تبيعوا الطعام بالطعام»، وإذا عرفنا أن بيع الغائب غرر، أدخلناه تحت «نهيه عن بيع الغرر»، وإذا عرفنا أن لحم الغنم ليس من جنس لحم البقر، جوزنا فيه التفاضل وأدخلناه تحت قوله: وإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم»، وإذا عرفنا أن النباش يسمى سارقًا وآتي البهيمة يسمى زانيـًا والنبيذ خمراً أدخلناها تحت قوله ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ وتحت قوله ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ وتحت قوله ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ وليس في شيء من هذا قياس وإلحاق فرع بأصل. بل كله نظر على منهاج نظر العقل يجب وزنه بالموازين الخمسة، لا يخالف النظر العقلي إلا في أمر واحد وهو أن الظن -

هاهنا – في حق وجوب العمل كالقطع في العقليات وإقامة الظن مقام العلم في وجوب العلم، وطلب الظن من الطرق النظرية التي ذكرناها لم نعرفه – أيضا – بقياس بل بأدلة قطعية أصولية، فأين استعمال القياس في هذه المواضع؟».

وقد اقتفى الشاطبي أثر الغزالي في افتقار «تحقيق المناط» إلى مقدمتين، وقد سمى المقدمةَ الجزئية نظريةً. وفسر ذلك بقوله: «فالأولى نظرية، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر، ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية، والثانية نقلية، وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي، بل هذا جار في كل مطلب عقلي أو نقلي؛ فيصح أن نقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط، والثانية راجعة إلى الحكم، ولكنَّ المقصودَ هنا بيانُ المطالب الشرعية، فإذا قلت: «إن كل مسكر حرام»؛ فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود ليستعمل أو لا يستعمل[1]، لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم

1 – (دراز: أي: على الجزئي بهذا الدليل الشرعي حتى يكون الجزئي بهذه الحيثية ليستعمل هذا المشروب المشار إليه إذا لم يتحقق فيه المناط، ولم يندرج في موضوع الكبرى أو يجتنب، ولا يستعمل إذا لم يتحقق فيه ذلك، كما يقولون: إن الأصغر في مقدمة الدليل المنطقي يجب أن يكون مندرجًا في الأوسط حتى ينتقل حكمه إليه؛ فتحقيق المناط يرجع إلى تحقيق اندراج الأصغر في الأوسط.«د».)

على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلَّف في تناول خمر مثلا؛ قيل له: أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمرا أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط، فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر؛ قال: نعم، هذا خمر، فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال، فيجتنبه. وكذلك إذا أراد أن يتوضأ بماء؛ فلا بد من النظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم، وشم الرائحة، فإذا تبين أنه على أصل خلقته؛ فقد تحقق مناطه عنده، وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية، ثم يُضيف إلى هذه المقدمة مقدمةً ثانيةً نقليةً، وهي أن كل ماء مطلق؛ فالوضوء به جائز، وكذلك إذا نظر: هل هو مخاطب بالوضوء أم لا؟ فينظر: هل هو محدث أم لا؟ فإن تحقق الحدث؛ فقد حقق مناط الحكم، فيَرِدُ عليه أنه مطلوب بالوضوء، (وإن تحقق فقده؛ فكذلك؛ فيَرِدُ عليه أنه غير مطلوب الوضوء) ، وهي المقدمة النقلية.

قلت: الأوسط هو ما يسمى «بالحد الوسط» وهو الحد المكرر في المقدمتين الصغرى والكبرى محمولا تارة وموضوعا أخرى، بحسب نظام الأشكال الأربعة المنتجة، فالمقدمة الصغرى مندرجة في الكبرى من خلال الحد الوسط، كقولك في الشكل الأول: الإنسان حيوان وكل حيوان متحرك.

فالحاصل أن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة ومقيدة، وذلك مقتضى إحدى المقدمتين وهي النقلية، ولا ينزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم على الإطلاق أو على التقييد، وهو مقتضى المقدمة النظرية، والمسألة ظاهرة في الشرعيات».

قلت: ويؤخذ على مثال الغزالي أنَّ الشارع لم يستعمل في المقدمة النقليةِ الروابطَ الكليةَ كما سماها، أو السور الكليِّ في قضية البر في قوله: «لا تبيعوا البر» فهي من نوع القضايا المهملة، وهي في قوة الجزئية، ويحتمل أن تكون شخصية وهي ما كان المحكوم عليه فيها جزئياً معيناً وهي جزئية، فكيف يتجاوز المعين إلى وضع كلي يبنى عليه. وهذا ما رفضه أشد الرفض في كتابه «معيار العلم»[1].

وحينئذ، فالمقدمة الأولى مبنية على تخريج مناط ضعيف، يرجع إلى السبر والتقسيم[2].

1 - معنى هذا الكلام أن الجملة الناهية «لا تبيعوا البر» تعتبر قضية مهملة سالبة، وهي في قوة الجزئية، ولا يرد عليه كون المحكوم عليه «البر» معرفاً بـ«أل»، للاشتراك في معناها، كما يقول أبو حامد في «معيار العلم»، ممثلا بـ«المكيل ربوي»، حيث اعتبرها مهملة في قوة الجزئية، وباعتبار آخر فإن البر جزئي بالنسبة للمطعوم وبالتالي فتكون من باب «الشخصية» السالبة التي لا يختلف في جزئيتها.

2- إن الموازين الخمسة التي أشار إليها الغزالي هي في الحقيقة أساس المقدمة النظرية التي ذكرها الشاطبي في مقابل المقدمة النقلية، وينبغي أن نشير إلى أن هذه الموازين

رابعـًا: أنه اجتهاد في الأشخاص والأحوال والأنواع.

يقول الغزالي: «وما جاوز هذا كان اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في تنقيحه واستنباطه، والحكم إذا صار معلومـًا بضابط، فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره، فقد علموا قطعا أنه لا بد من إمام، وعلموا أن الأصلح ينبغي أنْ يُقدم، وعرفوا بالاجتهاد الأصلح إذ لا

- وهي المعرفات للواقع، وقد أشرنا إليها هناك- غير حاصرة كما صرح به الغزالي في كلامه في «الأساس» المذكور أعلاه.

إلا أن الوسائل الأخرى من نوع هذه الموازين بمعنى أنها مُعرِّفة للواقع وليست مُنشئة للحكم؛ لوجود تقابل بين النقلية وبين النظرية -كما سماها الشاطبي- أو العقلية كما سماها أبو الحسين البصري في «المعتمد» ولا يعكر على هذا ما ذكره أبو حامد في «شفاء الغليل» من كون المقدمتين قد تكونان نقليتين في معرض بحث «برهان الاعتلال»؛ لأنه:

أولاً: لم يكن يتحدث عن تحقيق المناط، وإن كان حديثه عن إثبات العلة في الفرع.

ثانياً: أنه لم يكن يتحدث عن التصريح بجزئي في نص بعد شموله في كلي آخر لإبراز اندراجه فيه، وحينئذ لا يكون بين المقدمتين تباين، وهو تباين المنشإ المفروض في مقدمتي تحقيق المناط. فالاندراج في حالة النص لفظي وليس مستنبطاً من واقع.

ولهذا فقد لا يغني عن تركيب مقدمات أخرى تستند للواقع، ككون الغصب هو وضع يد عادية مثلا، وأن هذا الشخص وضع يده أو أخرج صاحب الأرض منها، وهذا ما يسمى بالقياس المركب. وهو ما تكون النتيجة فيه مقدمة لقياس آخر. قال العلامة ابن بونه في « تحفة المحقق»:

ما من قياسين يرى قد ركِّبا   فصاعدا يدعــونه مركَّبا
واجعل نتيجة لكل صغـرى   مــــا بعده إلى هَلُمَّ جرَّا
وسَمِّه متصـــــل النتائج   إن ذُكرت وغيره إن لم تجي

وعلى كل حال فإن الَأصل في تحقيق المناط أنه يستنَد إلى مقدمتين أحداهما نقلية والأخرى نظرية مستندة لواقع حتى ولو كان هذا الواقع منصوصاً. وهذه النتيجة التي ستكون مقدمة تستدعي مقدمة أخرى من الواقع فيما سماه الشاطبي بتحقيق المناط الخاص الذي سيكون مشخصاً، فأفهم ذلك.

بد منه ولا سبيل إلى معرفته إلا بالاجتهاد، وعرفوا أن حفظ القرآن عن الاختلاط والنسيان واجب قطعـًا، وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه إلا الكتابة في المصحف، فهذه أمور علقت على المصلحة نصـًا وإجماعـًا، ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص والأحوال إلا بالاجتهاد، فهو من قبيل تحقيق المناط للحكم».

ويقول الشاطبي - الذي أضاف تقسيمـًا جديداً ونظراً دقيقـًا للفرق بين تحقيق عام وتحقيق خاص-:

«أحدهما: ما يرجع إلى الأنـواع لا إلى الأشخاص، كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك، وقد تقدم التنبيه عليه.

الضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه، فكأن تحقيق المناط على قسمين:

- تحقيق عام، وهو ما ذكر.

- وتحقيق خاص من ذلك العام.

وذلـك أن الأول: نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلًا، ووجد هذا الشخص متصفا بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما

يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول».

أما الثاني: وهو النظر الخاص، فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾.

إلى أن قال: وعلى الجملة؛ فتحقيق المناط الخاص نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخلَ الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره»[1].

قال أيضا: «وتحقيقُ المناط في الأنواع، واتفاقُ الناس عليه في الجملة مما يشهد له ما تقدم، وقد فرَّع العلماء عليه؛ كما قالوا في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾.

إن الآيـة تقتضي مطلق التخيير، ثـم رأوا أنـه مقيَّدٌ بالاجتهاد؛ فالقتل في موضع، والصلب في موضع، والقطع

1 – نفس المرجع 24/5

في موضع، والنفي في موضع، وكذلك التخيير في الأسارى من المَنِّ والفداء.

وكذلك جاء في الشَّريعة الأمـرُ بالنِّكاحِ وعـدُّوه من السُّنن، ولكن قسَّموه إلى الأحكام الخمسَة، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وإن كان نظراً نوعيـاً؛ فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي؛ فالجميع في معنى واحد، والاستدلال على الجميع واحد، ولكن قد يُستبعدُ ببادئ الرأي وبالنظر الأول؛ حتى يتبيَّن مغزاه ومورده من الشَّريعة، وما تقدم وأمثاله كافٍ مفيدٌ للقطع بصحة هذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلَّ ما نبَّهوا عليه على الخصوص» وبالجملة فإنَّ مُحقِّقَ المناطِ قد لا يكون المجتهدَ أو الفقيهَ بل قد يكون: «الصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب، وعُرَفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعادّ في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان

اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد»[1].

وزاد الشاطبي على الغزالي:

1 - مسألة التقليد في تحقيق المناط.

2 - مسألة استناد سد الذرائع وفتحها - احتياطًا في الأول وتيسيرا في الثاني- إلى تحقيق المناط الخاص.

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجها على الأنواع لا على الأشخاص المعينة؛ كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ (المائدة: 95)[2].

قلت: ما ذكره من صحة التقليد فيما يجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط والاكتفاء بما وصلوا إليه ليس مسلمًا في مذهب مالك، فلا يكتفي بتحقيق السلف من الصحابة، إن لم يكن إجماعًا، بل يجتهد الخلف كما في مسألة جزاء الصيد، قال خليل: «واجتهدا، وإن روي فيه، فيه». أي في الصيد شيء عن الصحابة، فيه أي الجزاء.

1 - نفس المرجع 5/ 128

2- الموافقات 5 / 16

قال ابن الحاجب: فيحكمان عليه باجتهادهما، لا بما روي. أي عن السلف.

وقد اختلف في المذهب الحنبلي على وجهين فيما اجتهد فيه الخلفاء وقرروا فيه حكما بناء على مصلحة (وهذا من تحقيق المناط)، هل يجوز إعادة النظر باجتهاد جديد كمسائل الجزية والعشور التي فرضها عمر رضي الله عنه على تجار «الحربيين» معاملة بالمثل، قال ابن رجب: «واعلم أنَّ هذه المسألةَ مسألةٌ أصوليةٌ اختلف الناس فيها، وهي أن ما عقدَه بعضُ الخلفاء الأربعة، هل يجوز لمن بعدهم نَقْضُه؟ كصلح بني تغلب وخراج الجزية والرؤوس، وفيه قولان لأصحابنا أشهرهما: المنع، لأنه صادف اجتهاداً سائغاً فلا ينقض. وهذا يرجع إلى أن فعل الإمام كحكمه، وفيه خلاف أيضا، واختار ابن عقيل جواز تغييره بالاجتهاد، لاختلاف المصالح باختلاف الأزمنة.

ومن الأصحاب من استثنى من ذلك ما علم أن الإمام عقده لعلة فيزول بزوالها ويتغير بتغيرها، كضرب عمر رضي الله عنه الخراج، فإنه ضربه بحسب الطاقة، وهي

تختلف باختلاف الأوقات. ذكره الحلواني وغيره»[1].

ويقول الشاطبي: «وجميع ما مرَّ في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعًا، لكن يُنهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعـًا لكن يُترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها؛ فإن غالبها تذرعٌ بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية، لكن مآله غيرُ مشروع، والأدلـة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها؛ فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع، ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها»[2].

وبذلك يشير الشاطبي إلـى معنى عزيز وهـو مواكبة تحقيق المناط للتكليف في تفاصيله. وضرب أمثلة بالعدالة والنفقات - التي تفتقر إلى النظر في حال المنفق عليه والمنفق وحال الوقت - إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر ولا يمكن تحقيق القول في آحادها». على حد تعبيره.

1- ابن رجب الاستخراج ص 138
2 - نفس المرجع 181/5

فـإذا كـان الشاطبي أبـرز تحقيق المناط في الأنـواع والأشخاص باعتباره إضافةً أصوليةً مشيراً إلى أن ما سواه قد تكفل به الأصوليون، فإن الغزالي هو أصله الذي بنى عليه، ومَعِينُه الذي استقى منه، ولكن الشاطبي تبعـًا للغزالي تجاوز القالَب الأصوليَّ الحاصرَ لتحقيق المناط في القياس واستكشاف العلل-الذي يعتبر من وظائف المجتهدين - إلى تحقيق المناط في دائرة مقابلة لقياس العلة بصنوفه، وإن كانت تتقاطع معه؛ فليس قسمـًا ولكنه قَسيمٌ، قد يبدو أحيانـًا معرفـًا لوجود العلة في الفرع ولكنه معرف لأحوال المكلفين وعلاقتها بالتكليف، فوظيفته الكبرى هي تعريف الواقع أو تعيين المحل، كما سماه الشاطبي.

إن الشاطبي من خلال شرحه لمفهوم تحقيق المناط جعله مبدأً له من الشمول ما يدخله في تفاصيل التكليف، ويقوم به كل العاملين، وله من العمق أحيانا ما يَدقُّ عن فهم المتعاملين، فهو نور وهو مَسْحَةُ مَلَكٍ. فهو في نظره عام وخاص، وفي الأنواع والأشخاص، فهو مبدأ معدل وضابط في نفس الوقت، لا يستغني عنه مُفتٍ في فتاويه ولا

حاكمٌ في حكومته ولا ناظرٌ في تأمله ونظراته بل ولا عاميٌّ في تصرفاته.

ونعني بالتعديل أنه يغيِّر اطراد النصوص والقواعد من خلال تعامله مع الواقع بالمقاصد، ونعني بالضبط كونَه يستعمل مختلف الأدوات حتى يكون التكليف موافقاً للأصول المرعية، مراعياً للأدلة المقررة، فهو عندما ينبه على واقع يقتضي العدول عن قياس، فإنه يستعمل أداة الاستحسان، وعندما يشير إلى مئال فعل من الأفعال ليمنع الجائز لأنه يئول إلى مفسدة، فإنه يستعمل دليل الذرائع، سداً في المفاسد وفتحاً في المصالح، وكذلك فإنه معرف للعلاقة بين الفرع= المحل، والأصل=العلة.

إنَّ الاختلاف في تعريف تحقيق المناط هو اختلاف عبارة وإشارة، وليس اختلاف دلالة وإيالة، والقول الفصل فيه أنه القنطرة الواصلة بين حكم معروف، وبين مناط موصوف، وبين محل مشخص معين؛ لجعل العلة فيه حاقَّةً أي ثابتة تترتب عليها الأحكام المنوطة بتلك العلة، والمحل قد يكون ذاتاً حسية فيعمل الحس فيها؛ وقد يكون لإصدار حكم بتحقيق مناط الحكم ثم ترتيب الأحكام عليها.

وهذا من باب تحقيق المناط في الأعيان كما سماه ابن تيمية في قوله: «كما اتفقوا على تحقيق المناط، وهو أن يعلق الشارع الحكم بمعنى كُلِّي فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان، كأمره باستقبال الكعبة، وكأمره باستشهاد شهيدين من رجالنا ممن نرضى من الشهداء، وكتحريمه الخمر»[1].

والمطلوب الآن - بالإضافة إلى الأنواع والأشخاص والأعيان- أن نحقق المناط في أوضاع الأمم، ومقتضيات الزمان والمكان. أو ما سماه الشاطبي «حال الوقت»، بحيث يصبح «تحقيق المناط» مفتاحاً للفتوى الكلية في أوضاع العصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلاقات الدولية.

وقد أقام الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى على تحقيق مناط الأشخاص ميزانَه في الفقه المقارن؛ حيث اعتبر أن اختلاف الأئمة يرجع إلى هذا الميزان المتمثل في حالة المكلفين من قدرة وقوة تتحمل عزائمَ التكليف وشدائدَه، ومن ضعف أو فقر تستدعي حالةَ

1- ابن تيمية الفتاوى 19/16

الترخيص والسهولة، بل علل بها أحكام الشارع ضاربـاً صفحـاً عن دعوى النسخ كما في مس الذكر في حديث طلق بن علي: «إن هو إلا بضعة منك». مع حديث: «من مس ذكره فليتوضأ»، باعتبار أنَّ الأولَ أعرابيٌّ، والثاني صحابيٌّ راسخٌ.

ومن ذلك حديث عدي بن حاتم في الصيد عندما أجابه عليه الصلاة والسلام بقوله:«كُلْ مَا أَصْمَيْتَ وَدَعْ مَا أَنْمَيْتَ»[1]، فمنعه من أكل الصيد إذا غاب وفيه السهم ولم يمت فورا، مع حديث أبي ثعلبة الخشني الذي قال: «كُل ولو بات ثلاثـاً ما لم يُنْتِنْ».

ووجهه أبو حامد في الإحياء بأنّ حالة الأول اقتضت التشديد، وحالة الثاني وهو فقير يحتاج إلى الطعام اقتضت الترخيص.

وأشار القرطبي إلى هذا الجمع في تفسيره، فقال:«ولما تعارضت الروايتان رامَ بعضُ أصحابنا وغيرُهم الجمع بينهما، فحملوا حديث النهي على التنزيه والورع، وحديثَ

1- قال العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»:أخرجه الطَّبَرانيّ في الْأَوْسَط من حديث ابن عبَّاس والبيهقيّ موقُوفاً عليه وقال: إن المَرْفُوع ضَعِيف.

الإباحة على الجواز، وقالوا: إن عديـًا كان موسَّعـًا عليه فأفتاه النبي بالكف ورعـًا، وأبا ثعلبة كان محتاجـًا فأفتاه بالجواز، والله أعلم»[1].خلافـًا لمن لجأ إلى الترجيح، فرجَّح حديث عدي على حديث أبي ثعلبة.

وبالجملة فإنَّ تحقيق المناط إنما هو في بعض توجهاته تغليبٌ لكليٍّ قد يخفى في مقابل جزئي قد يكون أكثر ظهورا بالنسبة للمتعاطي. وقد يكون موازنةً بين مصلحة ومفسدة أو بين مصلحتين أو مفسدتين، وقد يُسمى هذا النوع بارتكاب أخف الضررين أو اعتماد أصلح المصلحتين، أو درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. تلك الموازنات تدخل في تحقيق المناط، قال الزقاق:

أَخَفُّ مكروهيْنِ أو حَظْرَيْنِ   إنْ لم يكن بُدٌّ كَفِي الضُّريْنِ
قَـــــدِّمْ ......

أما في المراقي فذكر التخيير في استوائهما بقوله:

وقَدِّمِ الأَخَفَّ من ضُــرَّيْنِ   وخــيِّرنّ في اسْتِوا هَذَينْ

فتحقيق المناط هو تشخيص القضية مِنْ حيثُ الواقعُ المؤدي إلى تنزيل الحكم أيضا على ذلك الواقع، فإذا

1 - القرطبي الجامع 70/5

كانتْ عَقْداً يكون ذلك بالتعرّف على مكوناته وعناصره وشروطه.

وإذا كان الأمر يتعلّق بذاتٍ معيّنة لإصدار حكم عليها كالنقود الورقية، فإنَّ الباحثَ يجب أن يتعرَّض إلى تاريخ العملات، ووظيفتِها في التداول والتعامل والتبادل، وما اعتراها على مرّ التاريخ من تطور يتعلّق بذات النقد، كمَعْدِنٍ نفيس إلى فلوسٍ، أو يتعلّق بعلاقته بالسلطة وهي جهةُ الإصدار أو بالسّلَع والخدمات، وهذه هي مرحلة التكييف والتوصيف التي يعبر عنها بتحقيق المناط عند الأصوليين؛ لأنه تطبيق قاعدةٍ متفقٍ عليها على واقعٍ معيّنٍ أو في جزئيةٍ من آحادِ صورِها.

وهذه المرحلة لا غنى عنها للفقيه، فإنّ الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره، وبدون هذا التصور والتصوير يمكن أَنْ يكونَ الحكمُ غيرَ صائبٍ؛ لأنه لم يصادف محلاً.

وتزدادُ أهمية هذه المرحلة عندما ندرك تعقُّد العقود المعاصرة، وانبناءَها على عناصرَ لم تكن موجودةً في العقود المعروفة لدى الفقهاء مِنْ بيعٍ وسلَم وإجارة وكراءٍ وقِراض وقَرْض ومساقاةٍ ومزارعةٍ وكفالةٍ ووكالةٍ إلى

آخرها.

فهنا يتوقف الفقيهُ برهةً من الزمن للتعرف على مكونات العقد، وردّه إلى عناصرِه الأولى لتقرير طبيعته، وهل هو مشتملٌ على شرطٍ ينافي سَنَن العقود المجمع عليها والمختلف فيها.

ومن الواضح أن عملية التشخيص في معظمها تستدعي من الفقيه رجوعـًا إلى بيئات هذه العقود، وأصول التعامل عند أهلها قبل أَنْ يزنَها بميزانِ الشرع.

وأعتقدُ أنَّ الخلاف بين أعضاء المجامع الفقهية في جملةٍ من المسائل يرجعُ إلى تفاوتٍ بين الباحثين في قضية التصوُر والتشخيص أكثرَ مما يرجع إلى اختلافٍ في فهم النُّصوص الفقهية. إذاً فالخلاف هو خلافٌ في علاقة المسألة بتلك النصوص تبعـًا للزاوية التي ينظر إليها الفقيه مِنْ خلالها؛ أو اختلاف في شهادة وهو: أن يكون موضوعُ الحكم يحتمل حالين، فيفتي المفتي بناء على أحد الحالين مستبعدا الوصف الآخر، كما يقول البناني.

بعد جولتنا مع الغزالي والشاطبي وغيرهما للتحقق من تحقيق المناط الذي قدمنا أنه ثالث أنواع الاجتهاد، وأنه

ليس خاصا بالمجتهد الفقيه بل يسوغ لأصحاب الصنائع والأطباء والباعة؛ بل لكل مكلف في خاصة نفسه، ولهذا فهو عام وخاص، فتحقيق المناط في الأنواع من نوع العام، وتحقيق المناط في الأشخاص من نوع الخاص.

وحاصل ما يحومون حوله هو أن تحقيق المناط منه عام ومنه خاص؛ فما معنى العموم؟ وما معنى الخصوص؟

الشاطبي يفسر العام بأنه إجراءُ الأحكام على مناطاتها: كقبول شهادة الشاهد، وهذا هو معنى قوله: أوقع عليه ما يقتضيه النص في العدول. وجعل الخاص - الذي هو مَسحةُ ملَك ونور- يقوم به المجتهد في إلقاء أحكام التكاليف على المكلف، بناء على الدلائل التي تلوح له، ليجنبه مداخل الشيطان.

فكأن الأمر هنا يتعلق بتزكية النفس التي يشرف عليها الشيخ المراقب لسلوك المريد.

ثم إنَّ تحقيق المناط يكون بمنزلة معرّف للعلة، وقد يكون أصلاً عامـًا، وهذا معنى القاعدة المطبقة على آحاد صورها، والجديد عند الغزالي والشاطبي هو: العموم تأصيلاً، والشمول تفريعـًا.

ففي التأصيل يبرز تحقيق المناط في صورة أداة تنزيل لكل حكم شرعي مشمول بعموم على واقع جزئي - ولو بالاعتبار.

وإن تحقيق المناط يمثل حجر الزاوية في ثلاثيات الاستنباط الثلاثة:

أولاً: الثلاثية المنطقية وهي:

أ - توليد جزئي خفي من كلي أظهر، استنتاجاً.

ب - توليد كلي من جزئي أشهر، استقراءاً.

ج - حمل جزئي أخفى على جزئي أظهر، تمثيلاً؛- حسب عبارة ابن رشد.

فعند الغزالي والشاطبي بدلاً من أن يكون تحقيق المناط من النوع الثالث وهو القياس التمثيلي أي: القياس الأصولي أصبح من النوع الأول وهو القياس المنطقي.

إلا أن المقدمتين هنا تختلف طبيعتهما، فالكبرى نقلية، والصغرى هي الشارحة للواقع، وسماها الشاطبي نظرية، وسماها صاحب المعتمد عقلية. وصاحب المعتمد لم يكن يعرف مصطلح تحقيق المناط فيما يبدو، ونصه قال ابن الطيب البصري: «والضرب الآخر يمكن تلخيص

الأمارة فيه. وهو ضربان: أحدهما أمارة عقلية، والآخر أمارة سمعية. والأمارة العقلية هي التي لا يحتاج في كونها أمارة إلى سمع. وهي ضربان: أحدهما الحكم المتعلق بها عقلي، والآخر سمعي. أما الأول فقيم المتلفات: الحكم فيه عقلي، وهو قدر القيمة. والأمارة عقلية، وهي اختبار عادات الناس في البيع. ويمكن تلخيص الأمارة في ذلك. لأنَّ من قوم الثوب بعشرة دراهم، لو قيل له: لم قومته بذلك؟ لقال: إنّ عادة الناس أن يبيعوا مثله بعشرة دراهم»1 .

وغني عن القول أن الحكم في الكبرى كلي، وأن الحكم في الصغرى جزئي، وأن النتيجة تابعة للأخس، وهو ضرورةً جزئي.

أما الثلاثية الثانية فهي: أن الاجتهاد إما أن يكون:

أ – في دلالات الألفاظ.

ب – أو في معقول النصوص فيما يتعلق بالمصالح.

ج– أو في تنزيل الأحكام على الواقع وهو تحقيق المناط.

1– أبو الحسين ابن الطيب البصري المعتزلي المعتمد 2/ 192

أما الثلاثية الثالثة فهي: أنَّ التعرف على العلة:

أ – إن كان بإلغاء الفارق أو بطرد الأوصاف التي لا تصلح للتعليل بعد السَّبْر في المنصوصة خاصة (على خلاف) فهو تنقيح مناط.

ب – وإن كان استنباطـًا للعلة بناء على مُناسَبة عقلية بين الوصف والحكم؛ فهو تخريج المناط.

ج – وإن كان بتحقيق علة كلية في فرع «جزء» للحكم عليه بحكم الأصل فهو تحقيق المناط.

وقد نبه الغزالي على التداخل بين التحقيق والتنقيح المتذرَّع إليه بالسَّبر بقوله: «والعلة المستنبطة أيضا عندنا لا يجوز التحكم بها بل قد تعلم بالإيماء وإشارة النص فتلحق بالمنصوص وقد تُعلم بالسَّبر حيث يقوم دليل على وجوب التعليل، وتنحصر الأقسام في ثلاثة مثلا ويبطل قسمان فيتعين الثالث فتكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال فلا تفارق تحقيق المناط وتنقيح المناط»[1].

والاجتهادات مترابطة، وإن كان كما يقول: «الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم ضرورة أما في تخريج المناط وتنقيح

1 – الغزالي المستصفي 237/2

المناط فلا».

وبالنسبة لشمول التفريع وبالنظر إلى الأمثلة التي ضربناها يمكن أن نعتبر تحقيق المناط في الفقه مفتاحاً لكل باب، وكاشفاً عن الأحكام كل حجاب ونقاب. فقد ضربا أمثلة الربويات - وبخاصة الغزالي في «أساس القياس»- والنفقات وأروش الجنايات. ومسألة تمييز المدعي عن المدعى عليه؛ لتوجيه الأيمان والبينات «وهو تحقيق المناط بعينه» - حسب عبارة الشاطبي - والمسكر والماء المطلق وغير المطلق والمحدث والمتوضئ، وكثرة الحركات في الصلاة وقلتها المغتفرة[1] ومنع بيع الغرر وطبيعة الغرر.

والذرائع والمئالات التي تحرم الجائزات وتبيح المحظورات، باعتبار ذلك نوعاً من تحقيق المناط. وكذلك قاعدة «مراعاة الخلاف» عند مالك حيث يمضي أنكحة فاسدة بعد الدخول، وعقود بيع فاسدة بعد الفوات بنوع من المفوتات.

1- وهو مثال قديم ضربه أبو الحسين في «المعتمد» قائلا: وهذا النوع لا يرد إلى دليل معين. – والظاهر أنه لم يكن يستعمل مصطلح «تحقيق المناط» وقد مات قبل مولد الغزالي.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي ترجع إلى أبوابٍ مختلفة وأدلـةٍ متنوعةٍ لا يجمع بينها إلا تحقيق المناط من أجل مصلحة ترجحت ومفسدة ترتبت لواقع أو متوقع مُدرَكٍ بالحس أحيانـًا، وتـارة بـافـتراضٍ كما في الاستصحاب في حالة المتوضئ، وتارة بالعُرْف كما في قلة الحركات في الصلاة، وتارة بدلالة اللفظ كما في بعض الربويات، وعموم العلة كما في بعضها الآخر.

وذكر الغزالي مثالاً يناسب العصر بقوله: «ومن أمثلة تحقيق المناط الخلاف في أن رماد الزبل طاهرٌ أم لا؟ والعين النجسة إذا استحالت طهرت، كالبيضة المذرة إذا استحالت فرخـًا، وكالزبل إذا تولد منه حيوانٌ أو نباتٌ، وإن تغير لم يعد طاهراً. والرماد زبلٌ متغير أو هو عين أخرى استحال إليها الزبل كما يستحيل الكلب في المملحة ملحـًا ؟ فعلة الأصل ها هنا معلومة، والخلاف في تحققها في الفرع».

ووجه مناسبته للعصر أنه يساعد في تأصيل تحقيق المناط في الأدوية المشتملة على الكحول، والأطعمة المشتملة على القليل من لحم الخنزير، كالجلاتين Gluten وهذا ما

سماه الغزالي بميزان الطبيعة.

ثم انتهى الغزالي إلى أن تحقيق المناط كبعض الأدلة الأخرى التي فيها مثارات آراء المجتهد تحتمل الخطأ والصواب.

يضاف إلى ما ذكره أبو حامد مما وقع الخلاف فيه قديما في باب طهارة الأعيان اختلافهم في طهارة الأظافر والقرون والشعر والريش، وذلك بناء على عدم معرفة حياتها أو عدمها بمعنى أنها مما تحلّه الحياة، فإذا قطع أو نزع كان ميتة أو لا تحلّه الحياة فيكون في أصله ظاهرا كالجماد.

وما هو الفرق بين الحياة بالقوة المغذية التي يحصل بها النماء وبين الحياة بالقوة الحساسة الخاصة بالحيوان؛ كما سماه المازري.

وقد شرح المازري في شرحه للتلقين هذه المسألة في الجواب عن السؤال الثاني عشر[1].

ويرجع الكثير من اختلاف العلماء إلى تحقيق المناط؛ كاختلافهم في الكثير من مسائل البيوع العائدة إلى الغرر، فهم لا يختلفون في أصل النهي عن الغرر، بمعنى أنهم

1 – المازري: شرح التلقين 1/ 262

يتفقون في تخريج المناط لكنهم يختلفون في تحقيقه، كبيع الغائب؛ لأن الغرر كلي مشكك، فما هي درجة الغرر المفوت للمصلحة والمجحف بالمتعاقد لترتيب الحكم عليه؟

منهجية التعامل بتحقيق المناط تأصيلا وتنزيلا

نعني بالتأصيل توضيح المجال الأصولي الناظم للدلالة التي تحوط تحقيق المناط، ونعني بالتنزيل الحكمَ على الواقع المشخص ووسائلَ التعرف عليه.

فنقول بأنَّ البيئةَ الأصوليةَ لإنزال الحكم تتمثل في خطاب الوضع (الأسباب والموانع والشروط وما ينشأ عنها من صحة وفساد)، أي في خطاب الوضع الذي يحوط خطاب التكليف ويكلؤه. ويضاف إلى خطاب الوضع التقديرات والحجاج عند القرافي والعزائم والرخص عند الآمدي، وهما من خطاب الوضع على أحد القولين.

وينبغي أن نُعرِّف الرخص هنا بالمعنى الأوسع الذي يشمل الرخصة بالمعنى الأصولي الخاص وهي: حكم غُيِّر إلى سهولة لعذر مع قيام العلة الأصلية؛ بالإضافة إلى الرخص اللغوية التي تعني: التيسير الذي يتمثل في العدول عن القياس لحاجة الناس كالسَّلَم والإجارة. وفي الحديث:

«ورخص في العرايا» (متفق عليه).

كما أنَّ آليةَ تحقيقِ المناطِ تتعامل مع مقاصد الشريعة بصفة عامة، إذ أنّ مراعاةَ الواقع وتحقيقَ المناط من خلاله يمثل أهم وسيلة لتحقيق العدل الذي يعتبر مقصداً أعلى في سُلَّم المقاصد. كما أنه يشير إلى توخي التيسير، وهو أيضا مقصد تواترت الأدلة على اعتباره في التشريع الإسلامي[1].

وفي الجملة فإنه يحقق المصلحة المتوخاة في كليات الأدلة وجزئيات الأحكام من خلال تحقيق المناط لتنزيل المقاصد من سماء النظريات إلى أرض العمليات، ومن مجرد التصورات إلى ميدان التطبيقات. وبالتالي فلن تكون المقاصد مادةً صحفيةً أو ثقافةً عامةً ولا ترفًا ذهنيًا يُجلِب عليها غيرُ المتخصصين بخيلهم ورجلهم؛ لمحاولة إيهام العوامِّ بأنَّ الشريعةَ سَيَّالةٌ، وأنَّ النصوص – دون انضباط – حمالةٌ، غير مفرقين بين مقاصدَ عاليةٍ تمثل مظلةً كليةً، لكنها لا تُولِّد أحكامًا جزئية، كقول ابن رشد: مقصود الشارع تعليم الحق وعمل الحق، وبين مقاصدَ مولدة للأحكام، كالمقاصد الثلاثة الكبرى، الضروري والحاجي

1- راجع ما كتبناه في كتابنا «صناعة الفتوى» حول قاعدة التيسير .

والتحسيني، وهـي مُولـدةٌ للمقاصد العامة والمقاصد الجزئية [1].

وليكون التعامل مع المقاصد منضبطًا يجب الاستنجاد بلفيف من الأدلة الأصولية كمعيار لسلامة تطبيق الدليل وحسن تنزيله على المحل،كالاستحسان[2] والاستصلاح[3]و الذرائع4والقياس[5]والاستصحاب[6]والسياسة الشرعية[7].

فإذا كان الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل - حسب عبارة ابن رشد الحفيد، أو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي- حسب عبارة الشاطبي؛ فإن تقدير المصلحة هو وظيفة تحقيق المناط،

1- راجع كتابنا «مشاهد من المقاصد» في المشهد السادس .

2- الاستحسان هو: العدول بالمسألة عن نظائرها لدليل خاص بها .

3 - الاستصلاح: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق. (الخوارزمي في «الكافي»)

4 - سد الذرائع: التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة.

5 - القياس: القياس هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما لعلة جامعة». الغزالي: حمل شيء على شيء في شيء لشيء». واعلم أنّ القياس برد الغائب إلى الشاهد يفترض فيه وجود تلازم، وهو تلازم إما أنْ يكون لعلةٍ أو شرط أو اندراج في ماهية، أو دلالة لزوم كدلالة الأثر على المؤثر. كما يقول إمام الحَرمين فيً «الإرشاد».

6 - الاستصحاب: إثبات حكم في الزمن الثاني لثبوته في الزمن الأول؛ لعدم وجود ما يصلح للتغيير.

7 - قال ابن عقيل الحنبلي: السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه رسول الله ولا نزل به وحي. وقال ابن نجيم الحنفي: إن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بهذا الفعل دليل جزئي.

كما أشار إليه الغزالي في المستصفى – وقد قدمناه.

وإذا كانت المفسدة المرجوحة تسقط للمصلحة الراجحة –كما يقول المقري– فتحقيق المناط هو الذي يقرر الرجحان.

وإذا كانت العبرة في الذرائع بغلبة الإفضاء أو أكثريته، فالذرائع والمئالات مبنية على تحقيق المناط – كما ذكر الشاطبي.

أما القياس فعلاقته به حميمة في التعرف على الفرع، وبخاصة بتنقيح المناط في مسلك السبر، كما نبه عليه الغزالي، وكذلك في مسلك التخريج الذي يَشتبكُ النوعُ الثاني من تحقيق المناط به، حتى ادعى أكثر الأصوليين فيه أنه قياس كما قدمنا.

وأما الاستصحاب فهو التحقق من وجود سابق (واقع) لترتيب أَثره في وضع غائم عم.

تلك هي البيئة الأصولية لتحقيق المناط؛ أما البيئة التي تتجلى فيها هذه الأحكام فهي الواقع الذي بفهمه وفقهه واستنباط حقيقته – حسب عبارة ابن القيم – يتهيؤ المحل لتنزيل الحكم. فالواقع هو الأرضية بالتعبير المعاصر

لتحقيق المناط.

ولأن الواقع هو مرآة المصالح والمنافع التي تجلب، والمفاسد والمضار التي تدرأ، فهو إذاً البيئة الحقيقية باعتبار ذلك المقصد الأعلى الذي تذود الشريعة عن حياضه وترد إليه المقاصد.

إنّ إهمال هذه المنهجية إفراطـًا أو تفريطـًا أو الإخلالَ بها يؤدي إلى أخلال كبيرة، توقع أحيانـًا في تضييق شديد وحرج لعدم اقتدار المتعاطي على فتح الأبواب وولوج السُّبُلِ الموصلة إلى مقاصد الشرع والميسرة على الخلق، وفي نفَس الوقت المنضبطة بضوابط الاستنباط. وقد أشرنا أثناء بحثنا إلى مسائلَ من هذا النوع، لكنه قد يؤدي إلى انفلات وخروج عن ضبط الشرع - حسب عبارة الباقلاني - بناء على استحسانٍ لغير معنى، وقياسٍ بدون الشروط المعتبر للعلة، واستصلاحٍ لمصالح مُهدَرة.

وسنسوق أمثلة مختصرة من هذا النوع الأخير:

أولاً: من ذلك أن بعضهم قاس مال الشركة على مال العبد «يباع وله مال»، فأجاز التعامل بالربا في بيع أموال

الشركات بناء على هذا الأصل الفاسد تحقيقا لمناط غيرِ مسبوقٍ بتخريجِ مناطٍ، فكان من باب فساد الاعتبار؛ لأن الأصل هنا لا يمكن القياس عليه[1].

ثانيـاً: قياس بعضهم قصرَ الليل وطولَ النهار مع بقاء العلامات على اختفاء العلامات، واقتراح توقيت الحرمين معياراً للصوم والافطار والشمس في رابعة النهار، ذلك بأنّ قياس الاختلال بعدم الاعتدال على الانعدام والاختفاء والاضمحلال غير سديد؛ ولهذا فإن تحقيق المناط إذا لم يكن مسبوقـاً بتخريج مناط صحيح لا يكون صحيحا، فمن عجز عن صيامه أو إتمامه أفطر وقضى؛ لأنّ الشارع قدم بديلاً هو القضاء، ونصب علامة ظاهرة منضبطة على النهار إذ جعل الشمس عليه دليلاً؛ وهو قياس مخالف للإجماع، فهو من باب فساد الاعتبار:

والخُلْفُ للنَّصِّ والاجماعِ دَعَا
فسادَ الاعتبارِ جُلُّ من وَعَى

ثالثـاً: مسألة تحقيق المناط بالبصمة الوراثية في حالة تناكر الأزواج الموجب للِّعان بدلاً من هذا النوع. لأنَّ

1 - انظر كتاب «مقاصد المعاملات» للمؤلف.

مقصد الانتماء إلى من يرجع الولد إلى مائه عارضَه مقصدُ الستر على العباد وإبعاد الشبهات عن الفرش ووضع الشارع - نصا - سبيلا واحداً، فتقوَّى جانبُ إلغاء تحقيق المناط، بخلاف القضايا التي تعمل فيها القيافة فإنها على خلاف ذلك، فكانت الاستعاضة بشهادة المورثات كافية. وهذا النوع الأخير «من القيافة» مبني على الاستحسان[1].

وهناك اجتهادات أخرى لا تَمُتُّ إلى الفقه بصلة كقياس المرأة على الرجل في مقدار الميراث. والأمثلة كثيرة وهذا مجرد إشارة.

1 - انظر حاشية البناني على الزرقاني في باب الاستلحاق

فمن يحقق المناط ؟

إذا كان تحقيق المناط لا يختص بالمجتهد المطلق، وليس كأخويه: تخريج المناط وتنقيح المناط لارتباطهما بوجود العلة ثبوتـًا في الأصل وإثباتا في الفرع، وأما هو فعلاقته بالتصديق وهو بالضرورة النظر في تعيين المحل - حسب عبارة الشاطبي- لتنزيل الحكم عليه.

فالعلة قائمة، والحكم جاهز، لكنه معلَّق حتى يتعيَّن محلَّ قابلٌ. وبتحقيق المناط يتعينُ المحل ويتبين القبول، وهذا يعني أن وظيفة تحقيق المناط هي الإشارة إلى اندراج الفرع في الأصل، التي يلاحظها المتعامل.

ولكن سلامة التطبيق تقتضي توسيع دائرة النظر إلى زوايا أخرى تتعلق بالأسباب والموانع والشروط والتقديرات؛ ولهذا كان خطاب الوضع بالمرصاد لخطاب التكليف ليقيِّد إطلاقه ويخصِّص عمومَه.

فقيام الأسباب لا يكفي دون انتفاء الموانع، والمعادلة هي وجود السبب وعدم المانع، ولن تنتج صحةً أو إجزاءً دون توفر الشروط، سواء كانت للوجوب، مراعية

للأسباب إيجاباً وللموانع سلباً أو شروط أداء وصحة، فلا بُد من تحقيق المناط للتدقيق في ثبوت التلازم طردا وعكساً، إذ العلاقة بين العلة والمعلولات في الشرعيات غيرُ ثابتة التلازم إلا بمقدار، فاللزوم الشرعي ليس كاللزوم العقلي، فقد يبَطل الأصل ويثبت الفرع؛ كثبوت الإرث دون ثبوت النسب؛ «وعدل يحلف معه ويرث ولا نسب» كما قال خليل في مختصره.

والرخصة بمعناها الاصطلاحي تثبت تجاوزا عن النهي، وإعفاءً من الطلب، وعلةُ التحريم قائمةٌ، ومقتضى الوجوب ماثلٌ، فلولا ذلك ما صح صوم المريض ولا المسافر.

ولكن الأسباب والموانع منها الخفي، ومنها الجلي، ومنها الظاهر، ومنها الغائر.

ولقد أجاب الشاطبي عن سؤال: من يحقق المناط؟؛ ليشير إلى مستويات منها: أن تحقيق المناط العام يقوم به المجتهد بتطبيق القاعدة - كالعدالة - لتطبيق مقتضاها على الشاهد. وذكر أنَّ كلَّ مكلفٍ بل كلَّ عاميٍّ يقوم بتحقيق المناط فيما يخصه، ويقوم به أصحاب الصنائع،

وذكر رابعـًا العالم الرباني في تحقيق المناط؛ بأنه العالمُ الربانيُّ العاقل الحكيم الذي ينظر في كل حالة. والظاهر أنه هنا يشير إلى تحقيق المناط الخاص، الذي يمكن أن نضعه في دائرة الإحسان، والذي هو «مَسْحَةُ مَلَكٍ» وعلم أورثه تقى ونور، وبصفة خاصة هو تعامل مشايخ التربية في تسليك المريدين وتهذيب المنتسبين؛ والذي يراقب مداخلَ الشيطان لتجنيب المتلقي ما يُعرِّضه لغوائلها.

إلا أن ما يتعلق ببيان الواقع لتحقيق المناط. قد قرر الشاطبي نفسه بأنه متاح لأصحاب الصنائع والعوام وليس حكرا على الفقيه.

ولإيضاح من يحقق المناط نقول أولاً - باختصار - إن أول محقق للمناط هو من يتوجه إليه الخطاب، لأن خطاب الشارع مستوياتٌ ومراتب، فمنه ما هو موجَّه إلى الفرد في خاصة نفسه «استفت قلبك ولو أفتوك»؛ كما وجه الشاطبي في «الاعتصام» هذا الحديث، قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ فمن يُقدِّر حالة المرض هو المكلف الموجه إليه الخطاب.

وقد يكون الخطاب موجها إلى الجماعة، لكنه يقصد به

الفرد ﴿فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾ فمن يحقق المناط هو الذي يريد أن يتزوج أكثر من واحدة. كما أنه بإمكان الجماعة ممثلة في الجهات الولائية إذا لاحظت حيفاً أو تحققت من مفسدة غير مرجوحة أن تحقق المناط.

لكن الخطاب قد يكون موجهاً إلى الجهة الولائية ممثلة في القضاة ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمًا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ فَبَعْثُ الحَكَميْنِ يرجع إلى الجهة الولائية، فالجهة الولائية هي التي تحقق المناط دون غيرها؛ لأنَّ الأمر معقَّدٌ، وقد تكون فيه أسباب خفية تفتقر إلى تدقيق لتنزيلِ حُكم الفراق أو ترتيب شمْل الوفاق.

إلا أنّ الخطاب قد يكون موجهاً للسلطان الأكبر، ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوۡمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذۡ إِلَيۡهِمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍۚ﴾، ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾، فالذي ينبذ العهود ويعلن الحروب ويوقع الهدنة والسلام ويصدر حكماً بناء على التوقع المشار إليه بـ«تخافن» - لأن الخوف هو توقُّع مكروه في المستقبل، فالذي يحقق المناط للأمة في هذا كله هو الجهة السلطانية التي تستوعب الأسباب والدوافع الخفية

والموانع والشروط الغامضة؛ فتحقيق المناط لا يتعلق هنا بالأفراد؛ ولهذا طلب بنو إسرائيل من نبيهم، عندما كُتب عليهم القتال، أن يُعيِّن ملكـًا، لأنه بدون سلطان الملك تكون الحروب فوضى، ﴿إِذۡ قَالُواْ لِنَبِيّٖ لَّهُمُ ٱبۡعَثۡ لَنَا مَلِكٗا نُّقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ﴾، لأن نبيهم لم يكن يمارس وظائف الملك.

وقد كانت تصرفات النبي متنوعةً، فتارةً يتصرف طبقـًا للإمامة والولاية العامة، وفي ذلك يندرج ما تقدم، وتارة بالبلاغ، وتارة بالقضاء أو الفتوى.

وهنا أيضا توجد مشكلةُ قيام بعض الطوائف بممارسة العنف الجسدي في تغيير ما تعتبره منكرا، غير ملتزمة بالضوابط الشرعية ولا بتحقيق المناط. يقول ابن القيم: «فإنكار المنكر أربع درجات: الأولى أن يزول ويخلفه ضده، والثانية: أن يقِلَّ وإن لم يزل بجملته، الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله، الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه، فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة» [1].

1 – ابن القيم إعلام الموقعين 3/6.

قال القاضي عبدالجبار في المغني: «وقد اتصل بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكلامُ على الإمامة، ووجه اتصاله بهذا الباب أن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم بها إلا الأئمة»[1]. وفي حديث ابن عباس جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: كيف آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر ولا تأخذني في الله لومة لائم؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «ليس ذلك إليك إنما ذلك إلى السلطان». ذكره أبو يعلى ابن الفراء.

فما تقدم محمول على قضايا يقتضى الإنكار فيها استعمال قوة لا يملكها الأفراد أو يؤدي إنكارهم إلى فتنة، وإلا فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طبقا لعموم الآيات والأحاديث يسوغ لكل من فيه أهليته بشروطه الخمسة ومراتبه الثلاثة.

وهكذا فإن جهة تحقيق المناط تختلف باختلاف الجهات المقصودة بالخطاب، فيقول إمام الحرمين في «الغياثي» - وهو يتحدث عن الحدود - إنها لا يتولاها إلا الخليفة أو نائبه، لكنه لا خيرة له في تركها أو إنزالها.

1 - القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص 749 .

وأما التعازير فإنها - كما يقول الشافعي طبقًا لإمام الحرمين- موكولة إلى تقدير الإمام أو نائبه، فلو شاء أنزلها ولو شاء رفعها بناء على المصلحة.

وكذلك كل القضايا العامة للأمة إنما تُحقق المناطَ فيها الجهةُ الولائية المختصة، كإنزال العقوبات وكفرض الضرائب ومصادرة الأموال لقيام ضرورات معينة أو حاجة تقتضي ذلك، وقد قرر إمام الحرمين أنَّ الإمام له أنْ يفرض الضرائب عندما يَصْفَرُ بيتُ المال، وذلك لمواجهة أعباء الدولة وبخاصة رواتب الجند الذين سماهم «المرتزقة» أي أنهم جنود محترفون وليسوا من المتطوعة. وقد شهد التاريخ الإسلامي نزاعًا بين الفقهاء في الأندلس في مسألة الضرائب على المسلمين، فأفتى به الشاطبي، وخالفه شيخه أبو سعيد بن لُبٍّ، وأصل الجواز لإمام الحرمين والغزالي لضرورات الأمة. ومن طريف ما يدل على موقف بعض العلماء من الضرائب رفضُ أهل المرية بالأندلس لدفع المعونة لأمير المسلمين يوسف بن تاشفين حتى يحلف في المسجد الجامع بحضرة العلماء بأن بيت المال ليس فيه شيء ليستوجب تلك المعونة.

وأصل القصة في وفيات الأعيان لابن خلكان[1]، وذكرها البناني في حاشيته عند قول خليل في باب الزكاة «ودفعت للإمام العدل وإن عينا»، وهذا يدل على أن الإمام في هذه القضايا وأمثالها هو الذي يحقق المناط.

إنَّ أهم محقق للمناط هو الحاكمُ ونوابه في السياسة الشرعية، والقضاة في المسائل المعتمدة على الأعراف وقضايا الإثباتات والبينات.

ولكن المشكلة التي يواجهها محقق المناط هي التباسُ المصالح بالمفاسد، فما من مصلحة إلا وفيها مفسدة في وجه من الوجوه، ولا توجد مفسدةٌ عريةٌ من مصلحة

1 - في ترجمة يوسف بن تاشفين رحمه الله تعالى، فقال: وقد روي أيضاً أن أمير المسلمين طلب من أهل البلاد المعونة على ما هو بصدده، فوصل كتابه إلى المرية في هذا المعنى، وذكر فيه أن جماعة أفتوه بجواز طلب ذلك اقتداء بعمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقال أهل المرية لقاضي بلدهم وهو أبو عبد الله ابن البكراء أن يكتب جوابه، وكان هذا القاضي من الدين والورع على ما ينبغي، فكتب إليه أما بعد، ما ذكره المسلمون من اقتضاء المعونة وتأخري عن ذلك، وأن أبا الوليد الباجي وجميع القضاة والفقهاء بالعدوة والأندلس أفتوا بأنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه اقتضاها، وكان صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وضجيعه في قبره ولا يُشك في عدله، فليس أمير المسلمين بصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بضجيعه في قبره، ولا من لا يشك في عدله، فإن كان الفقهاء والقضاة أنزلوك بمنزلته في العدل فالله سائلهم عن تقلدهم فيك، وما اقتضاها عمر حتى دخل مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلف أن ليس عنده درهم واحد من بيت مال المسلمين ينفقه عليهم، فلتدخل المسجد الجامع هنالك بحضرة أهل العلم، وتحلف أن ليس عندك درهم واحد، ولا في بيت مال المسلمين، وحينئذ تستوجب ذلك، والسلام.

من وجه، كما يقول الشاطبي، فالعبرة بالغلبة، فما كانت المصلحة فيه أغلبَ اعتبر مصلحةً، وما كانت مفسدتُه أغلبَ اعتبر مفسدةً. فترتيب أحكام الشرع حسب ما يترجح في ذلك.

ولهذا فإن محقق المناط ينبغي أن يكون حصيف الرأي متجردا عن الهوى وغلبة الحظوظ النفسية - بقدر الإمكان - ولهذا فإن الشورى التي انبنى عليها الإسلام - كتاباً وسنة - تجد مكانها هنا في تحقيق المناط في تعريف المصالح والمفاسد.

وكما أنّ تحقيق المناط قد يكون بحثاً عن حقيقة شيء لوضعه في محله دون حافزٍ من مصلحة داعيةٍ أو مفسدة مُنافيةٍ، إلا أن تحقيق المناط هو تنزيل الحكم، فهل يمكن اعتبارهما متباينين؟ فيكون تنزيلُ الحكم مرحلةً لاحقةً، فيتحقق المناط بالمقدمة الأولى عند الشاطبي أي التأكيد على أن الماءَ مطلقٌ، وأنَّ الماءَ المطلقَ يجوز التطهر به، وهي المقدمة النقلية، أما تنزيل الحكم في الحقيقة فهو بالنتيجة وهي هذا الماء بعينه يجوز التطهر به[1] ثم يكون

1 - قال الغزالي: ومنها قولهم: أن الطريق الذي ذكرتموه في الإنتاج لا ينتفع به، لأن

التنزّل بالتطهر به.

ولعلنا نشير هنا إلى مسألة العقوبات الشرعية «الحدود» التي تعتبر في جو ثورات أفرزت الشيءَ وضدَّه، وأبرزت التناقضاتِ المجتمعيةَ في أجلى حقيقتها - وكلمة التناقض بمعناها المنطقي تعني بأن الشيئين لا يجتمعان ولا يرتفعان، بينما يعني التضاد كونهما لا يجتمعان لكنهما قد يرتفعان، فالأول أكثر دلالة على الصراع لأنه من تنازع البقاء.

من علم المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات، بل في المقدمات عين النتيجة، فإن من عرف أن الإنسان حيوان وأن الحيوان جسم، فيكون قد عرف في جملة ذلك أن الإنسان جسم، فلا يكون العلم بكونه جسماً علما زائدا مستفادا من هذه المقدمات. قلنا: العلم بالنتيجة علم ثابت زائد على العلم بالمقدمتين. وأما مثال الإنسان والحيوان فلا نورده إلا للمثال المحض، وإنما ينتفع بها فيما يمكن أن يكون مطلوبا مشكلا، وليس هذا من هذا الجنس بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة، وإن كان كل واحدة من المقدمتين بينة عنده فقد يعلم الإنسان أن كل جسم مؤلف، وأن كل مؤلف حادث، وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم، وأن الجسم حادث فنسبة الحدوث إلى الجسم غير نسبة الحدوث إلى المؤلف، وغير نسبة المؤلف إلى الجسم بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين وإحضارهما معا في الذهن، مع توجه النفس نحو طلب النتيجة. (معيار العلم ص215)

من أهم المعضلات التي ستخضع للفحص

وبناء على مبدإ تحقيق المناط الذي يجب أن يطلق من عقاله ويسرح في مجاله، فإنّ كثيراً من القضايا الفقهية ستراجع على ضوء ناره؛ ولهذا فإن ما قاله الشاطبي في تحقيق المناط في الأنواع والأشخاص جديرٌ بالتطبيق على الأمم وعلى تقلبات الزمان والمكان، فالزمان فيزيائيـاً لم يعد المتغيِّرَ المطلقَ، كما أن المكانَ لم يعد الثابتَ المطلقَ، ذلك عنوانٌ آخرُ يصلح للتجديد في علم الكلام.

إنَّ مسألة التنزيل وتحقيق المناط في المسائل السلطانية تحتاج إلى بيان وتفتقر إلى برهان، ووجه ذلك أنَّ الأحكام الثابتة بنص من الشارع بإطلاق لا يمكن نسخها إلا بنص من الشارع - ولا نسخ بعد انتقاله عليه الصلاة والسلام إلى الرفيق الأعلى، إلا أنّ معظمَ مسائل الإمامة عريةٌ عن مسلك القطع، خليةٌ عن مدارك اليقين[1]، كما قال إمام الحرمين.

1 - الغياثي ص75

يجب أن نقرر أنَّ القضايا الشرعية منها ما يتعلق بالأشخاص الطبيعيين، ويسمى بفرض العين، وعبَّروا عنه بأنه ما تخص مصلحتُه الفاعل، ومنها ما يتعلق بالمجتمع ويسمى بفروض الكفاية، وعبَّروا عنه بأنه ما مصلحته تحصل بمجرد وقوعه بغض النظر عمن قام به. وهذا الأخير ينقسم إلى ما يجوز لعامة الناس أن يقوموا به كالصلاة على الجنائز وتعلُّم العلم الزائد على فرض العين، وإلى ما لا يجوز للعامة أن يقوموا به، وهو الأحكام السلطانية كإقامة الحدود والتعزيرات وإعلان الحرب والسلام بين الأمم، ومختلف التدابير العائدة على المجتمع بالفائدة؛ كنصب القضاة وتعيين الموظفين لجباية المال إذا وجد السلطان. يقول إمام الحرمين في الغياثي والتعزيرات آئلة إلى الإمام ومن ينوب عنه، ونقل عن الشافعي: إن شاء الإمام عفا عنها، وإن شاء أقامها، حسبما يراه من المصلحة.

ويقول عن الحدود إن أمرها يرجع إلى الإمام أيضا، ولكن من المقرر أن ليس له الخيرة في إقامتها وعدمه.

مسألة «الحدود» أو ما أصبح يعرف بتطبيق الشريعة

أصل تطبيق الشريعة وإقامة الحدود معلوم من الدين بالضرورة، ولكن هذه المسألة تحتاج في استثناءاتها إلى تحقيق المناط، وهي قبل ذلك تفتقر بالضرورة إلى تخريج المناط لإثبات العلة في الأصل - وهو أرض العدو أو تخوم العدو - قبل النظر في قبول المحل وهو أرض ليست بأرض عدو ولا على تخومها بالمعنى القديم، ولكنها قلقة لأنّ الكثير من أهلها لم يعودوا يقبلون العقوبات البدنية القسرية لضعف في الإيمان، ولعدوى الزمان والمكان.

إننا في غنى عن القول: إن المسلم عليه أنْ يتابع الشريعة، وأن لا يَعْدِلَ عنها ولا يحيد، إذا ثبتت وروداً ودلالة. قال تعالى﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

ولكن كيف يكون الاتباع؟ للإجابة عليه فلنقل ما هي الشريعة؟ مع طي الأقوال والآراء الكثيرة حول المفهوم

لغة واصطلاحا، نقول: إنها الإيمان «الاعتقاد»، وإنها الأحكام «العملية».

دليل الأول: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ﴾ والذي شرع هنا هو العقائد الجامعة.

ودليل الثاني: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ﴾ فالشرعة الخاصة هي الأحكام العملية؛ ولهذا فإنّ المستوى الأول يدخل في دائرة الإيمان بكل ثابت، وهو تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام في كل ما ثبت عنه ثبوتـاً قطعيـاً بدلالة قطعية. - ونعني بالثبوت القطعي أن يكون قرآنا أو حديثـاً متواتراً سالمـاً من معارض قوي، ونعني بالدلالة القطعية أن يكون مفسَّراً عند الحنفية أو نَصّـاً في مصطلح الجمهور لا يقبل التأويل، أو مجمعـاً عليه إجماعـاً نطقيـاً في الدرجة الأولى بالشروط المحققة في مراتب الإجماع.

أما المستوى الثاني: فهو الأحكام العملية، المحاطة بخطاب الوضع أسبابـاً وشروطـاً وموانع، متفاعلة بأحكام

التكليف. فهذه لا ينشأ عن عدم القيام بها خروجٌ عن الملة إذا لم تقترن بإنكار أو جحد لقاطع كما عليه المحققون من علماء السلف والخلف.

ولهذا فإن عدم تطبيق الحدود يدخل في الدائرة الثانية، إلا إذا خرجِ من دائـرة العمل إلى دائـرة الاعتقاد بحيث صحب التركَ إنكارٌ أو جحدٌ.

فكيف يحقق المناط في هذه المسألة - درءًا للتكفير وإبعاداً لشبح الفتنة، بل وتجنبـاً للإثم؛ إذا صحت الأعمال وصلحت النيات؟

إنّ من أفضل من تناول هذا الموضوع ابن القيم في «إعـلام الموقعين» تحت عـنـوان: «اخـتـلاف الفتوى باختلاف المكان والزمان»، فالمكان أرض العدو التي جعلها مناطـًا لتأخير الحد أو تعطيله، واستدل عليه بالسنة وعمل الصحابة والإجماع والقياس.

أما السنة، فحديث بسر ابن أبي أرطاة: «أن النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو». (رواه أبو داود وأحمد والـدارمـي وكذلك رواه الـترمـذي[1]، والنسائي والضياء

1- يقول الترمذي بعد نقله لحديث بُسر لا تقطع الأيدي في الغزو: وَالعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ

بَعْض أَهْل العلْم منْهُمْ: الأَوْزَاعيُّ: «لَا يَرَوْنَ أَنْ يُقَامَ الحَدُّ فِي الغَزْوِ بِحَضْرَةِ العَدُوِّ مَخَافَةَ أَنْ يَلْحَقَ مَنْ يُقَامُ عَلَيْه الحَدُّ بِالعَدُوِّ».

وقال ابن الهمام – في سياق قول الترمذي المتقدم: واعلم أن مع الأوزاعي أحمد وإسحاق فمذهبهم تأخير الحد إلى القفول.

واستدل به ابن قدامة وابن القيم بصيغة الجزم على المطلوب، وما العمل والاستدلال إلا دليل على التصحيح، قال ابن عابدين في الحاشية: إنَّ المجتهد إذا استدل بحديث كان تصحيحاً له كما في التحرير وغيره. وهو مذهب لبعض الأصوليين باعتبار العمل بالرواية تعديلاً للراوي، قال الحافظ الزين العراقي في التراجيح:

ولو بلفظ المصطفى وعدلا بالاختبار ثم أنْ قد عُملا

بما روى، وكثرة المعدل وعلمهم وبحثهم في الرجل

ومعنى هذا أن تكون عدالة الراوي ثابتة بمجرد عمل إمام على وفق حديثه.

وقال أيضا:

تزكية الراوي بأن يُحكم بما شهد أو يثني عليه مفهما

عدالة، أو يعملوا بخبره

قال ابن المؤلف أن يعمل إمام معتمد بخبره، ولا يمكن حمله على الاحتياط.

قلت: وقد فرق الناظم بين العمل بحديثه وبين الرواية عنه، التي هي من الدرجة الرابعة، والتي يشترط فيها أن يكون المسند لا يروى إلا عن ثقة.

وقال الزركشي ومنها أنْ يُعمل بخبره إذا تحقق أنَّ مستنده ذلك الخبر، ولم يكن عمله على الاحتياط، فهو تعديل. – إلى آخر كلامه – (3/ 346)

وما ذكره بعض العلماء من التسوية بين العمل والرواية في الشروط غير مسلم، والنص التالي للغزالي في «المستصفى» واضح في أن عمل العالم بخبر الراوي يدل ضرورة على تعديله له: الثالثة: العملُ بالخبر، إن أمكن حمله على الاحتياط، أو على العمل بدليل آخر وافق الخبر، فليس بتعديل، وإن عرفنا يقيناً أنه عمل بالخبر، فهو تعديل، إذ لو عملَ بخبر غير العدل لفسق، وبطلت عدالته. (1/ 306)

ومثله في المحصول للرازي. والكلام يطول في هذه المسألة، والحاصل أنَّ حديث بسر بن أرطاة رواه جمعٌ من أئمة الحديث وصححه بعض الثقات المعتمدين، وعمل به بعض العلماء العاملين فلا يكون الاستدلال به غلطاً في القول ولا شططاً في الرأي، والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق.

وأفاعيل بسر بن أبي أرطاة المشهورة الشنيعة والاختلاف في صحبته هو سبب الاختلاف

في حديثه، وللعلماء في ذلك كله كلام يطول، ويبدو أن من استدلوا به جنحوا إلى تصحيحه إما لصحته في نفسه أو لاعتضاده بالآثار الواردة عن الصحابة أو الفصل بين القدح في العدالة والصدق في الرواية. والشوكاني يقول: لكن إذا كان المناط في قبول الرواية هو تحري الصدق وعدم الكذب فلا ملازمة بين القدح في العدالة وعدم قبول الرواية. وإنْ كنت لا اتفق معه في ذلك، فالفسق إذا ثبت لا يرفعه إلا إثبات التوبة.

وليس هذا رأيا لي، ولكن حديث بسر صححه بعض أئمة الحديث:

قال ابن معين: وبسر رجل سوء، قال البيهقي: إنما قاله لما ظهر من سوء فعله في قتاله أهل المدينة وغيرهم، قال الذهبي: الحديث جيد لا يرد بمثل هذا.

وقال ابن حجر: إسناده قوي مصري، ورمز له السيوطي بالصحة في «الجامع الصغير».

وقال الألباني -في تعليقه على «مشكاة المصابيح» -: إسناده صحيح على ما قيل في ابن أبي أرطاة. قال سيدي عبدالله في «طلعة الأنوار»:

واقبلْ لإطلاقِ لصحَّة السّندْ أو حسنه إنْ كان ممن يعتمَدْ

ومعنى ذلك أنه إذا حكمٍ من يُعتمد عليه من الحفاظ بَصحة السند أو حسنه فإنه يجوز حينئذ إطلاق الصحة على المتن أو الحسن بحسب المقام.

والخلاف في صحبة بسر مشهور، وهو على قولين، وأكثر المترجمين لم يجزموا بشيء بل حكوا الخلاف كالمنذري والمزي في «تحفة الأشراف» والذهبي في «الميزان» وابن حجر في «الإصابة» وفي «تهذيب التهذيب». ولكن الذهبي في «تجريد أسماء الصحابة» يذكره في عداد الصحابة ولا يتعقبه بشيء ينبئ بخلاف صحبته. والحافظ ابن حجر في «التقريب» يجزم بصحبته فيقول: من صغار الصحابة مات 86 هـ. روى له أبو داود والترمذي والنسائي.

وأختم الكلام بحديث أبي داود، ومعروف من صنيع أبي داود رحمه الله تعالى أنه إذا روى حديثاً وسكت فإنّ الحديث صالح عنده كما قال في رسالته إلى أهل مكة: «وليس في كتابي هذا عن رجل متروك الحديث شيء، إلى قوله: وما لم أذكر فيه شيئا فهو صالح، وبعضها أصح من بعض». –ويذكرني بقول العلامة الشيخ محمد المامي.

والعلما مستفاد من سكوتهمُ مثل الجواب فلا تنس الديامين

ونص حديث أبي داوود: حدثنا أحمد بن صالح، نا ابن وهب، أخبرني حيوة بن شريح، عن عيَّاش بن عباس القتبانيِّ، عن شميم بن بيتان ويزيدٍ بن صبح الأصبحي، عن جنادة بن أبي أمية قال: كنَّا مع بُسْر بن أرطاة في البحر، فأتي بسارق يقال له: مِصْدَرٌ، قد سرق بُختيَّة، فقال: سمعت رسول الله يقول: لا تُقطع الأيدي في السفر ولوَلا ذلك

المقدسي في المختارة).

يقول ابن القيم: «فهذا حد من حدود الله، وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره من لُحوُقٍ لصاحبه بالمشركين حمَّيةً وغضبا، كما قال عمر وأبو الدرداء وحذيفة وغيرهم.

وقد نص أحمد، وإسحاق والأوزاعي وغيرهم من علماء الإسلام على أن الحدودَ لا تقام في أرض العدو. وذكرها أبو القاسم الخرقي في مختصره فقال: لا يُقام الحدُّ على مسلم في أرض العدو[1]».

قلت: ويؤخذ من هذا أنَّ الإمام العدل الراعي مصالح الدنيا والدين في مقام التنزيل يجوز له أن يعلق الحد أو

لقطعته. وقد صرح بالسماع وهو أرفع رتبة من تعبير الصحابي عن نقله عن النبي ﷺ بمنزلة حدثني وأخبرني، كما يقول ولي الدين العراقي في شرحه لقول والده:

لفظ الصحابي سبعٍ الأوَّلةُ   حدثني ونحوه الثانيةُ
قال الرسول فالتوسطَ احتملْ   ثالثةٌ أمرٌ فهي تحتملْ

(كسمعت –يراجع الشرح – وأما الأوَّلة فهي لغة في الأولى حكاه ثعلب –تاج العروس) وقال أهل الشام سمع من النبي وهو صغير، وقال الدار قطني: له صحبة، وقال الإمام عيسى بن يونس: كان من أصحاب النبي. يراجع بذل المجهود على سنن أبي داود 12 /480 –. وقد قال أهل المدينة لم يسمع منه كما ذكر يحي بن معين. ولنفاة الصحة والطاعنين فيه كلام كثير ومعروف ووجيه، ولكن ذلك لم يمنع الذين رووا حديثه من إثباته دون أنْ يوصفوا برقة الديانة أو الخروج عن الجادة، قصارى ما في الأمر أن يذكر الخلاف دون تجريح في المخالف.

1 – ابن القيم إعلام الموقعين 3 /17

القصاص إذا ترتبت عليهما مفسدةٌ أعظم كما فعل عمر رضي الله عنه عام الرمادة، وقال في غلمان حاطب بن أبي بلتعة الذين سرقوا: لولا أنكم تُجيعونهم لأقمت عليهم الحدَّ. وغَـرَّم حاطبًا القيمةَ مضاعفةً. كما أوقف نفي المحكوم عليه في جريمة أخلاقية[1]، خوفًا من التحاقه بدار الكفر. وكما ذكرنا عن علي في مسألة القصاص، وإلغاء سعد لعقوبة شرب الخمر عن أبي محجن الثقفي.

وقد رأينا أن الخلفاء الراشدين حققوا المناطَ في شتى الحقول، من نظام الحكم إلى جباية الأموال إلى الحدود والدماء، وذلك شاهد على اعتبار الزمان و«حال الوقت» - حسب عبارة الشاطبي- وأحوال الإنسان.

ونحن اليوم بحاجة إلى تحقيق المناط من الجهات المنوط بها الحكم: الإمـام - الرئيس - البرلمان، طبقا

1- وأما أثر عمر فى التغريب فقد قال ابن عطية في «المحرر الوجيز»: واختلف العلماء في التغريب، وقد غرب الصديق إلى فدك وهو رأي عمر وعثمان وعلي وأبي ذرٍ وابن مسعود وأبي بن كعب ولكن عمر بعد نفي رجلا فلحق بالروم فقال: لا أنفي أحداً بعدها». ذكره عند قوله تعالى في سورة النور (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما(413/10)
وفي هذه المسألة كلام كثير وخلاف معروف للعلماء، وقد خصصه بعضهم بالرجال الأحرار دون العبيد والنساء، وقد ناقش القرطبي ذلك وختم بقوله: فحصل من هذا تخصيص عموم حديث التغريب بالمصلحة المشهود لها بالاعتبار، وهو مختلف فيه عند الأصوليين والنظار».

للجهات المخوَّلة بعقد البيعة أو تعاقد التفويض الانتخابي، فعليها أن تتحمل المسؤولية. وهذا ليس مجاملةً لأحد ولا نفاقًا، ولكن تحقيقًا لمناط الواقع بميزان المصالح بمراجعة العلل التي أشير إليها في الآثار المذكورة عن الصحابة في النهي عن إيقاع الحدود في أرض العدو وتخومها، لا يجلد أمير جيش ولا رجل من المسلمين حتى يجاوز الدرب قافلا. فعمر يقول: خوف أن يركبه الشيطان، فيلحق بالكفار. وحذيفة ينهى عن إقامة الحد على الأمير الذي يشرب الخمر، قائلا: إنه يُطمِع فيكم عدوَّكم. وابن القيم يقول: إن النهي عن إقامة الحدود لمصلحة الإسلام والخوف من لحوق المحدود بالمشركين.

وابن القيم يتحدث عن التعطيل أو التأخير، والتعطيل[1] مذهب أبي حنيفة، إذا لم يكن الإمام موجوداً بشخصه مع الجيش، والتأخير مذهب الإمام أحمد[2].

1- ومعنى التعطيل هنا أنه إذا رجع إلى دار الإسلام لا يقام عليه الحد، يراجع ابن عابدين والسرخسي وغيرهما. ومعنى التأخير أن يقام عليه الحد إذا رجع إلى دار الإسلام.

2 - للاطلاع على النقول يراجع ابن قدامة في المغني وابن القيم في إعلام الموقعين. كما يراجع الترمذي وأبو داود ومسند أحمد وغيرها من الكتب. كما يراجع كتاب

وهنا يبرز سؤالان، أولهما: يتعلق بتخريج المناط، أي إثبات العلة بالمناسبة، وهو المقدمة الأولى. والثاني: بتحقيق المناط، أي إصدار حكم على الواقع، وهو المقدمة الثانية.

أما السؤال الأول: ما هي علة عدم إقامة الحدود في أرض العدو أو تخوم أرض العدو؟

يشير ابن القيم إلى مصلحة الإسلام، وهي علة أشبه بالحكمة، وهي أعم من أن تكون علة خاصة.

ومع ذلك فلو أضفنا إليها محقق المناط وهو الإمام الذي يعرف المصلحة، لنشأ سؤال آخر وهو: هل إن الإمام له صلاحيةُ تعليقِ الحدود للمصلحة؟

أما العلة الأَخرى فهي الخوف على المحدود من الالتحاق بالكفار، وحينئذ فإن محل العلة هو الشخص نفسه صاحب الجريمة. وهنا تكون مراعاةُ حالةِ الشخص والمحافظةُ على أصلِ دينه هي العلة. فهل هي علة مركبة من الخوف عليه وكونه في أرض العدو، فتكون قاصرةً،

صديقنا العلامة الدكتور/ بكر أبو زيد رحمه الله – رئيس مجمع الفقه الإسلامي- «العقوبات والحدود عند ابن القيم».

بحيث إذا سقط أحد العناصر توقف؛ لأنها بمنزلة جزء العلة، وهو نوع من الأنواع الثلاثة للعلة الواقفة على القول بها، أم أنها علة متعدية وينقح فيها المناط بإلغاء صفة أرض العدو؛ لتكون الأرض القلقة، ويكون مدار العلة على الخوف من تبديل المحدود لدينه؟

والسؤال الذي نطرحه اليوم هو سؤال عن الواقع ما هي درجة القلق في الكثير من البلاد المسلمة؟ وما هو استعداد الأفراد لقبول إيقاع العقوبة البدنية عليهم، وكيف يتأثر ولاؤهم للدين؟ وهل سيلتحقون بغير المسلمين؟

وهل أوضاع بعض بلاد المسلمين تمثل شبهة لدرء الحدود بالشبهات؟ بناء على تشوف الشارع لدرئها، كما في الحديث الذي رواه الحاكم، «ادرءوا الحدود ما استطعتم»[1]. وحديث الذي قال يا رسول الله إني أصبت حداً فأقم فيّ كتاب الله قال: أليس قد صليت معنا؟ قال: نعم، قال: «فإن الله قد غفر لك ذنبك، أو قال حدك»[2]. وأحاديث الستر على النفس والستر على الغير، «يَا هَزَّالُ

1 – البيهقي في «كتاب الحدود» باب «ما جاء في درء الحدود بالشبهات»، ورواه الترمذي والدار قطني.

2 – متفق عليه

لَوْ كُنْتَ سَتَرْتَهُ عَلَيْهِ بِثَوْبِكَ لَكَانَ خَيْرًا لَكَ مِمَّا صَنَعْتَ»[1].

وفي رسالة عمر بن عبد العزيز لبعض ولاته يأمر بالرجوع إليه في الصلب والقطع[2]. وقال رضي الله عنه «تحدث للناس أقضيةٌ بقدر ما أحدثوا من الفجور». وفي رسالة أخرى: «ادرءوا الحدود ما استطعتم بالشبهات، ولأن تخطئ في العفو خير من أن تجاوز في العقوبة»3.

وختامًا: فإنّ وجوب إقامة الحدود في الظروف الاعتيادية لا غبار عليه، والاعتراف به والإقرار يدخل في دائرة الإيمان. وقد جاء في الحديث الضعيف: «لحدٌّ يقام في الأرض خير من أن تمطروا أربعين صباحًا».

أما عدم القيام به مع توفر الشروط دون إنكار ولا جحد فهو كبيرة وليس كفراً. أما مع تخلف الشروط أو قيام المانع فليس واجبًا أصلاً؛ بل يكون حرامًا إذا أدى إلى مفسدة أكبر كما قدمنا في قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

1 - أحمد في «المسند»

2 - ابن القيم أحكام أهل الذمة

3 - ابن الجوزي سيرة عمر بن عبدالعزيز

وقد أطلنا قليلاً في هذه القضية لأن حملة العلم فيها على فريقين: فريق يكفر الحكّام بترك التطبيق، فتحدث فتن وحروب لا يرضاها شرع ولا عقل، وفريق لا يريد البحث فيها فتبقى مبهمة.

وليس المراد من هذا أن نجامل الواقع لنَعذُر الحاكم أو المحكوم ولا نتجاهل الواقع لنُعذَر.

المطلوب تحقيق المناط من الجهات المسؤولة المؤتمنة على البلاد والعباد، وليس بالضرورة أن يكون الفقيه الذي لا يعرف جلية الأمر ولا مئالات الأفعال ولا الإشكالات الداخلية التي تقترب من الحرب الأهلية ولا التدخلات الخارجية التي أصبحت جزءاً من المعادلة في القرارات الوطنية.

مع الإشارة إلى قاعدة «لا يسقط الميسور بسقوط المعسور»، ودليلها ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ ومعنى ذلك عمليـًا:

1 - أنْ لا يعرو المحلُّ عن عقوبة؛ لأنّ الكليَّ العام هو العقوبة فلا يترك ما يمكن منه. قال في النوازل:

وجوزوا العقوبة الماليةْ إنْ عُدمت أحكامُنا الشرعيةْ

2 - أن يسعى الدعاة إلى تخليق المجتمع بوسائل الدعوة، وغرس القيم الفضلى في النفوس حتى تنقاد للفضيلة طوعًا، وتعف عن الرذيلة طبعًا.

3 - أنْ تسعى الأمة إلى استكمال القوة الداخلية والخارجية[1]، لتستكمل بناء نظمها التشريعية طبقا لأعرق وأحق ما في تراثها، وأنفع وأنجع ما تقترحه الحداثة[2].

4 - ممارسة الحوار الدائم مع الفئات الداخلية والخارجية؛ ليكون الإقناع والاقتناع بديلا عن الإكراه الذي يجر من المفاسد أكثر مما يجلب من المصالح في هذا العصر.

إنها مسألة هامة على الجهات الولائية أن تحقق المناط فيها، وليس المفتي ولا الفقيه الذي لا صلاحية له في تحقيق

1- كما أوصى المجمع الفقهي: الواجب على المسلمين اتباع الشريعة المطهرة في جميع شؤونهم وأعمالهم بحسب الوُسع والطاقة لقوله تعالى (فَاتَّقُوا اللَّه مَا اسْتَطَعْتُمْ)، وقوله جل شأنه «لاَ يُكَلِّفُ اللّه نَفْسًا إلاَّ وُسْعَهَا»، وما عدا ذلك فإن اللّه تعالى يعفو عما عجز عنه المكلفون ويجب على المسلمين السعي المستمر لرفع العجز والتخلص من أحكام الضرورة لتكتمل حكمة الشريعة وتستقيم حياة المجتمع المسلم على ما شرع اللّه تعالى.

2 - يجب أنْ نتبنّى، إذا، تصوراً متزناً للحداثة لا يجعل منها تدميراً للنظام القائم باسم أقوى المصالح الاقتصادية ولا انتصاراً للفكر العقلاني،،، لا يمكن فصل فتوحات الحداثة عما تنطوي عليه من أخطار يفترض بها هي نفسها اتقاؤها.(آلان تورين براديغما الجديدة ص 158)

المناط. كما أسلفنا.

وهناك مسألة أخرى هي مسألة الضرائب لحاجة ميزانية الدولة، وكذلك مسألة الاقتراض الربوي من السوق الدولية.

إنَّ تحقيق المناط يتدخل في عدد لا يحصى من أحوال التكليف، كما يمكن أن نراه في القوانين الوضعية في مبدأ الظروف المخففة والمشددة في عقوبة الجريمة، وتشخيص الجُرم.

ولتوضيح العلاقة بين تحقيق المناط والنصوص الآمرة يجب أنْ نوضح أنّ النصوص عندما تَرِدُ عامةً في الصيغة فعمومها يتوجه إلى أفراد العام، إلا أن عمومَها للأحوال والأزمنة والأمكنة ليس مطابقةً عند بعض الأصوليين، وإنما يدل عليها باللزوم عند ابن السبكي ووالده وابن السمعاني، وليست مدلولاً عليها باللزوم ولا داخلةً في العموم، بل العلاقة بينهما علاقة إطلاق، وهذا ما ذهب إليه القرافي. قال في المراقي:

ويَلزمُ العمومُ في الزَّمان والحالِ للأفراد والمكـان

إطلاقُه في تلك للقــرافي وعَمَّمَ التقـــي[1] إذَا يُنـافي

ومعنى الإطلاق أن العموم في الأفراد لا يلزم منه عموم الأزمنة والأحوال والأمكنة فهو فيها مطلق؛ لأنه لا صيغة له فيها.

1 – تقي الدين بن دقيق العيد

ما هي المجالات المرشحة؟

- **مجال الدولة الإسلامية:**

أما الدولة الإسلامية فمن حيث الأصل فهي ناشئة عن ضرورة عقلية وممارسة شرعية، وهي من نوع المصالح التي يوجبها الشرع لإدارة شئون الخلق والقيام بالخلافة في الأرض. وجماهير العلماء على وجوب قيام دولة، وهذا أصل لم يخالف فيه إلا قلة كابن كيسان الأصم وبعض المعتزلة وفي العصر الحديثة علي عبدالرزاق وبعض المعاصرين.

وأصل وجود الدولة راجع في الجملة إلى نصوص من الكتاب والسنة معروفة للخاصة والعامة قال تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٞ﴾.

للقيام بالقسط لا بد من جهة حاكمة وسلطة نافذة، وهذا

ما وردت فيه أحاديث وآثار كثيرة معروفة.

وضرورة سلطان يتولى القيام على مهماتٍ ووظائف لا يمكن للأفراد أنْ يتعاطوها أمرٌ معلومٌ من الدين بالضرورة، ومسلَّم من العقلاء في كل الملل والنِّحل.

ولهذا تناول الأولون موضوع الدولة الإسلامية تحت اسم الإمامة والخلافة ووظائفها باعتباره أمراً لا مرية فيه. ولقد أجمل إمام الحرمين معنى الإمامة ووجوب نَصْب الأئمة وقادة الأمة بقوله: «الإمامةُ رياسةٌ تامة، وزعامةٌ عامّة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، مهمتها حفظُ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامةُ الدعوة بالحجة والسيف، وكفُّ الخيف والحيف، والانتصافُ للمظلومين من الظالمين، واستيفاءُ الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين».

وفصل بين إمامة الاختيار والسّعَة وإمامة الضرورة والغَلَبة في كتابه «الغياثي»، إلا أنَّ إمام الحرمين يرى أنَّ معظم ما يتعلق بالإمامة يقبل الاجتهاد لأنها عَرِيَةٌ من مسالك القطع خَلِيَّةٌ عن مدارك اليقين.

وهـذه الجملة تعتبر المفتاحَ الذهبيَّ لباب الاجتهاد

بتحقيق المناط في الأحكام السلطانية أو الفقه السياسي.

فما هو مفهوم الدولة الدينية أو الإسلامية؟

إن تفكيك العنوان ضروري لإدراك المعنى المركب ومدى مدلوله.

فالدولة في الأصل اللغوي هي مصدر على وزن فعلة التي تكون للمرة[1]، فالمفهوم العربي يلاحظ معنى النوبة ومعنى التداول الذي يشير إلى النصر أو الهزيمة. ولهذا فأكثر ما تذكر مضافة إلى معنى غيرها، كدولة بني العباس، وفي معنى التداول قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾، ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾، قال الشاعر فروة بن مسيك المرادي:

1 – قال في المختار: الدولة في الحرب أن تغلب إحدى الفيئتين على الأخرى يقال: كانت لنا عليهم الدولة والجمع الدول بكسر الدال، والدولة بالضم في المال يقال: صار الفيء دولة بينهم يتداولونه يكون مرة لهذا ومرة لهذا، والجمع دولات ودول. وقال أبو عبيد: الدولة بالضم اسم الشيء الذي يتداول به بعينه والدولة بفتح الفعل. وقال بعضهم هما لغتان بمعنى واحد، وقال أبو عمرو بن العلاء: الدولة بالضم في المال، وبالفتح في الحرب، وقال عيسى بن عمر: كلتاهما في المال والحرب، وقال يونس: والله ما أدري ما بينهما. ،، وفيه: أن الدولة بالضم على هذا اسم عين للشيء المتداول مطلقاً مالاً أو غيره، بخلافها على الأول فإنها ليست اسم عين بل اسم للفعل المخصوص أعني التداول في خصوص المال، وبالفتح على هذا القول اسم للفعل الذي هو تداول مطلق الشيء على ما يتبادر منه، بخلافها على القول الأول فإنها اسم لغلبة أحد الفئتين.(التقرير على التلخيص 2/398)

كَذَاكَ الدَّهْرُ دَوْلَتُهُ سِجَالٌ   تَكُرُّ صُرُوفُهُ حِينًا فَحِينًا

أما المفهوم الحديث فهي: «مجموعة بشرية تقيم على أرض محددة تخضع لسلطة واحـدة، يمكن أن تعتبر شخصية معنوية، قد تكون إمبراطورية، أمة، بلداً، قوة، جمهورية، مملكة».

ويمكن أن تعرف بأنها: السلطة السيادية السياسية التي تتمتع بالشخصية القانونية وتخضع لها مجموعة بشرية.

ولاعتبارات عملية يعتبر التعريف الثاني كافيـاً؛ لأنّ الإشكالات السياسية والفلسفية والقانونية مردها إلى السلطة أصلها وشكلها، ومن أين نالت مشروعيتها وما هي أرومتها وهل تورث أو تنتخب؟ ومن أي صورة تركب؟ ثم كيف تتصرف وتدبر وتؤلف؟

أما الإسلامية: وهو القيد الأول أو الفصل الأول في التعريف – كما يقول المناطقة في الحد الذي يكون بالجنس والفصل – فإذا كان هذا اللفظ وضعـاً لا يكلف عناء فهو نسبة إلى الإسـلام الدين الـذي اختاره سبحانه وتعالى لأنبيائه وبعث به خاتم الأنبياء والرسل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

إلا أنّ الاستعمال التداولي عرفـًا يحمل ظلالاً مشككة ومربكة، فما معنى كون الشيء إسلاميـًا؟ وما هي حمولة هذه النسبة الدلالية؟ وما هو الفرق بين الدعوى والحقيقة وبين الاسم والمسمى؟ ذلك ما سنراه.

إسلامية الدولة مفهوم واسع مشكك وليس متواطئا

- فيمكن أنْ نعتبر إسلامية الدولة بناء على أنَّ أكثر سكانها يدينون بالإسلام؛ لتكون تابعة للسكان وليس للأحكام، كما تشير إليه فتوى الشيخ ابن تيمية الماردينية في وصف الدار.

- ويمكن اعتبارها بوجود إقامة الشعائر الدينية ولو من قلة، كما يشير إليه موقف بعض الشافعية، كالماوردي والنووي في مسألة دار الإسلام، ولو كان بيتـًا واحداً يستطيع أهله أن يؤدوا فيه شعائرهم.

- أو باعتبار الأمن للمسلم فيها كما عند الحنفية، حيث أضاف إليه بعضهم والخوف للآخر، وهي إضافة لا مبرر لها، فالمهم هو الأمن، وإن كان للجميع كان أكمل وأشمل.

- ويمكن اعتبار الوصف بـ«الإسلامية» بناء على النصوص والنظم التي تحكمها، باعتبار أنَّ الدولة أصبحت

شخصية اعتبارية لا عبرة فيها بالأشخاص الطبيعيين إلا بقدر ما يؤدونه من الأدوار، ولكن العبرة بالقوانين والنظم وبخاصة بالدستور، الذي يعتبر وثيقة التعريف. ولكن يعكر على هذا الوصف:

1 - أنَّ الإسلام والكفر وصفان للأشخاص الطبيعيين وليس للشخصية الاعتبارية؛ إلا إذا افترضنا قيام صفة الإسلام أو ضده بكل فرد.

2 - إنه لو فرضنا أنَّ الوثيقة تثبت صفة الدولة فما هو المقدار الذي يجب أنْ تشتمل عليه الوثيقة لتكون الدولة إسلامية.

يمكن أنْ نتصور ذلك في ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: اندماجٌ كاملٌ بين الدين والدولة بمعنى أنَّ نظامَ الدولة يَعتمِدُ على النصوص الدينية، وتمارسه سلطةٌ مفوَّضةٌ من الإله، معصومةٌ، هذا هو مفهوم الثيوقراسية.

هذا أصل المفهوم الغربي، وهذا لا يتصور في الإسلام إلا بوجود نبي معصوم أو على الأقل بالنسبة لأهل السنة

الذين لا يرون عصمة لغير الأنبياء.

المستوى الثاني: نظامٌ يقوم على نصوصٍ دينيةٍ يمارسُ السلطةَ فيه علماءُ دينٍ لكنهم لا يتمتعون بتفويض إلهي، فهم لا يمارسون أعمالهم باسم الإله ولا نيابة عنه، ولكنهم يسعون ليكونوا أقرب ما يمكن لروح التعليمات الإلهية، يُمثِّل حالهم قول عمر: هذا ما رأى عمر. نافياً أن ينسب رأيه للباري جل وعلا.

المستوى الثالث: أنْ يكون التشريعُ مستمداً من روح الشريعة ونصوصها، ولكن الذين يمارسون السلطةَ فيه ليسوا علماء دينٍ، ولا رجال دينٍ، بل مدنيون ملوك أو رؤساء، مع اختلاف في مرجعية الوصول إلى الحكم.

خلاصة القول: إنَّ الدولةَ في الإسلام هي آلة من آليات العدل وإقامة الدين، وليست دولـةً ثيوقراسية بل مدنيةً بمعنى من المعاني، لكنها بالتأكيد ليست دولةً علمانية، إنها دولة يكون للدين فيها مكانُه ومكانتُه في مزاوجة مع المصالح واتساع من التأويل، لا يقوم عليها رجال دين، ولكنْ رجالٌ مدنيون بمختلف الطرق التي يصل بها الحكام إلى الحكم، قد تكون بعض الطرق مفضلة بقدر ما تحقق

من المصلحة والسِّلم الاجتماعي والاقتراب من روح الشرع ونصوصه.

إنَّ الأصلَ في النظام الإسلامي أنه يقوم على البيعة والشورى، وبتفسير هذين المفهومين نجد أنهما أحيانا يلتقيان في نتائجهما كثيراً مع ما وصلت إليه الأنظمة «الحديثة» مع التحفظ على بعض الممارسات التي تتم باسم الدين أو باسم الديمقراطية.

إنَّ الديمقراطيةَ التي يرى البعضُ أنها نهاية المطاف أو نهاية التاريخ، قد تمارس بطريقة غير ديمقراطية حتى ولو احترمت الشكلَ فإنَّ المضمونَ قد يكون مُختلاً، وفي بعض الأحيان مأساويـًا، فإنَّ «أدولف هتلر» وصل إلى الحكم بطرق ديمقراطية، والنتائج معروفة.

إنَّ ديمقراطية نصف المصوتين زائد واحد قد لا تكفي بل تحتاج إلى مقاربة أخرى لضمان السلم والوئام والاستقرار، وهما الشرطان الضروريان للاستثمار والازدهار لصالح الدين والدنيا.

إنَّ أكثر علماء المسلمين على أنه لا تلازم بين الحاكم والفقيه، وإن كان يوجد نظريـًا من يُلزم الحاكم بأن يكون

مجتهداً، ولكن سرعان ما وقع فصل تام بين الاثنين منذ الدولة الأموية بعد الخلافة الراشدة، فانفصلت طبقة الفقهاء عن طبقة الحكام؛ إلا أنَّ الفقهاء ظلوا يمارسون السلطة القضائية وسلطة الإفتاء والتعليم.

والإشكال في العلاقة بين الدين والدولة كان قائماً في كل العالم ليمنح شرعية لقول هيجل: «لا يكفي أنْ يقول لنا الدين: «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[1]. لأنه يبقى علينا بعد ذلك أنْ نعلم على وجه الدِّقة ما هي الأشياء التي لقيصر».

وهيغل يعالج مشكلة عانى منها الغرب المسيحي وهي العلاقة بين الديني والدولة، أو ما تطور ليكون بين الروحي وبين الديمقراطية، أو بين المطلق والنسبي.

باعتبار أنَّ الدين ينتمي إلى فضاء المطلق والسياسة -وهي هنا الديمقراطية - تنتمي إلى فضاء النسبي.

إنَّ التاريخ الأوروبي - الذي شهد الكوارث الطبيعية

1 - علق الفيلسوف برتراند رسل على هذه الكلمة بقوله: فعلى الرغم من أنها كانت في ظاهرها حلا وسطا، فقد كانت مع ذلك رفضاً للاعتراف بألوهية الإمبراطور.(حكمة الغرب 219/1)

والبشرية مع طاعون القرنين السادس عشر والسابع عشر ومع الحروب الدينية - أصبح أكثر تذمراً من الدين وأكثر تركيزاً على الإنساني مع جملة من الفلاسفة كميكافيلى وهوبس ومونتسكيه وجان جاك روسو وغيرهم ممن أعاد الأمر إلى الشعب أو إلى الإنسان لإيجاد عقد اجتماعي مصدره الشعب كل الشعب، يمثله قول روسو في كتابه «العقد الاجتماعي» كل قانون لم يصادق عليه الشعب فهو باطل؛ إنه ليس بقانون.

ومن هنا كان الواقع المعاصر في جيراننا الغربيين هو عزل الدين عن الشأن العام السياسي رسميًا، ومع ذلك فهناك بعض الدول يَنُصُّ دستورها على أنها دولةٌ دينية وكنيستها هي كنيسة دولةٍ مع ما يترتب على ذلك من التزامات الدولة تجاه المؤسسة الدينية.

وبالنسبة للمسلمين لم يكن الإشكال قائمًا، ولكنه اليوم أصبح علامة بارزة في عصر العولمة وما بعد الاستعمار إذ أصبحت فئات من المجتمع تنادي بفصل الدين عن الدولة، وأحيانا بدون إدراك لفحوى ذلك وتبعاته. ومهما يكن من أمر فإنَّ هذا الإشكال لن يكون حله - حسب رأينا

- بالدفع إلى القطيعة والحلول الحادة والرؤية الآحادية، وإنما بالبحث عن إبداع الحلول الذكية التي تحافظ على الصِّلات النافعة، وتقيم الموازنة السعيدة بين مستلزمات المعاصرة ومنتجاتها الفكرية والمادية، وبين القيم الروحية وميراث النبوات والأخلاق الفاضلة للتوفيق البارع بين المتناقضات التي تتجاذب حياتنا.

يجب الاعتراف بأنَّ الدولة الحديثة تختلف في نظامها السياسي وعلاقات الفرد مع السلطة والعلاقات بين السُّلَط، مع ما كان سائدا منذ قرون، وهذا يعني أن واقعـًا حديثـًا له متطلباتُه واضطراراتُه يقتضي فقهـًا جديداً يقولب مفاهيمه ويجيب على استفهاماته[1].

إنّ أولئك الذين اعتبروا إيجاد الدولة أمراً يرجع إلى

1 - تنوع أشكال الدولة وبنياتها وأنماط ممارستها المتعددة. وهي عبارة عن مستويات متنوعة في التخصص والتمايز الوظيفي لهيئة إدارية وتوزيعات متنوعة للسلطة الحكومية وأشكال وتطوير متنوعين للمؤسسات النيابية والتمثيلية؛ وعن نمو ودرجة احتكار متنوعين للمؤسسات القانونية والضريبية والعسكرية والبوليسية والقضائية والعقابية؛ وأخيراً عن مستويات متنوعة لتركيز ومركزة هذه الآليات المختلفة التي تربط كيفيات متنوعة جداً للأفعال المتبادلة بالحقل الاجتماعي الذي تندرج في إطاره. فهل يكفي القول إن الحضور المترابط لهذه الهيئات المختلفة (إدارة حكومية، مؤسسات قانونية، أجهزة إكراهية وقمعية..إلخ) يجب أنْ يكون متحققاً، كي نتعرف على الدولة حقاً وحقيقة؟ إن هذا الأمر في الواقع، نتاج لعملية تنسيق بين التنظيمات السياسية في التاريخ الحديث والمعاصر. (غيوم بلان «الفلسفة السياسية» ص24)

المجتمع، لا علاقة له بالدين تعلقوا ببعض الوقائع التاريخية حيث إنه عليه الصلاة والسلام لم يعين خليفة مكتفياً بالإنابة في الصلاة، وورود نصوص ترد الأمر للاجتهاد البشري كقول عمر رضي الله عنه «هذا ما رأى عمر».

وقول علي رضي الله عنه للمحكِّمة الذين قالوا: لا حكم إلا لله. قال: «كلمة حق أريد بها باطل». وقال: «الحكم لله، وفي الأرض حكامٌ، ولكنهم يقولون: لا إمارة، ولا بُدَّ للنَّاس من إمارةٍ يعملُ فيها المؤمن، ويستمتع فيها الفاجر والكافر، وَيُبَلِّغُ الله فيها الأجل» إلى غير ذلك من الممارسات والآثار.

واعتماد الخلفاء على المصالح في تعاملهم مع الشأن العام بما يخالف ظاهر النصوص، مما يوحي لغير البصير بمخارج الشريعة وموالجها بأنّ إدارة الدولة لا تعتمد على الوحي. وذلك كقتال مانعي الزكاة من طرف الصديق، واستخلافه لعمر، وتصرفات عمر الكثيرة.

وبالنسبة للفقيه فإنَّ هذه التصرفات ترجع إلى الأصول الكلية للشريعة التي تقدم على النصوص الجزئية، وهي

معادلة تسمح بالتعامل مع الواقع المتجدد المتمثل في ضرورات الحياة وحاجياتها وإكراهاتها، دون اغتراب عن بيئة الشريعة ولا خروج عن مظلتها، انطلاقاً من مبدأين أو كليين؛ هما:

كليّ العدل المنصوص عليه في أكثر من نص. وكليّ السلم الاجتماعي المقرر في عشرات النصوص.

ولهذا فإنَّ تصرفات الخلفاء الراشدين - التي قد يلحظ فيها المستشرق ما يحسبه ملوكية محضة أو علمانية على حد وصف بعضهم لبعض ملوك الدولة الإسلامية - إنما ترجع إلى مقاصد الشريعة، وإلى أنَّ المكانة المتاحة للعقل البشري في رعاية مصالح الناس من صميم الشريعة، ومن هنا يكون ملتقى بحري الإسلامية والحداثة، وتتهيؤ الأرضية المناسبة لإقامة دولة إسلامية حديثة لتكون مستدامة ومستمرة؛ لأنَّ أي دولة في العالم الإسلامي تضرب صفحاً عن موروثها الإسلامي وعن مقتضيات العصر الحديث لا يمكن أن تكون مستدامة ولا مستمرة.

وذلك هو التحدي الذي تجب مواجهته لاقتراح الحلول الإبداعية في السياق التاريخي والمساق الاجتماعي

والنفسي، واستغلال مشتركات العدل والتنمية الاقتصادية والسلام الاجتماعي في أقصى الحدود، وهي متطلبات إسلامية وحداثية؛ لجعلها في أعلى السلم: مع سعة في التأويل ووضوح في الرؤية يبعد شبح الحروب العبثية، ويستعمل وسائل الدعوة والتربية الشفافة، في عصر أصبح فيه «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي» - وهي عبارة ابن خلدون مجملاً فيها دور الدولة - لا يمكن أنْ يكون بوسائل قسرية دون أنْ يؤدي إلى مفاسد لا يقبلها الشرع ولا العقل إلا في حدود ضيقة.

لقد كانت الدولة في الماضي والحاضر - ويجب أن تكون كذلك في المستقبل - هي التي تمتلك وتحتكر الحقَّ في استخدام القهر والقوة وإلا كانت الفوضى. ومما يجعل هذا الاحتكارَ مشروعـاً وشرعيـاً العدالةُ في استعمال هذا الحق والشفافيةُ في ممارسته ووضوحُ القواعد والمبادئ والأنظمة التي تحكم استعمال القوة، وحيادُ السلطة القضائية واستقلالها النفسي والمادي. والوصول إلى قدرٍ معتبرٍ من الرضا العام عن النظام، ومقدارٍ من الثقة

والاقتناع بالنظام والأحكام، مع صعوبةِ تحقيق مبدأ الرضا العام في ظل ارتفاع سقف مَطلبية يجعل الفرد حريصاً على التدقيق في كيفية استعمال هذا الحق، كما أنه حريص على التأكد من أنّ حقوقه مصونةٌ مما يقتضي أنْ تكون معلومة، أي أنَّ تعريفَ المواطن حقوقَه وواجباتِه أصبح مطلباً مُلحاً تُدبَّجُ به الدساتير، ومن هنا تُعرَّفُ المواطنة بأنها حقوقٌ وواجباتٌ متبادلة. ومن هنا تنشأ دعوى العدالة الاجتماعية والعدالة في التوزيع بفضاءاتها المختلفة، كما سماها بعضهم. إنّ فقهنا يملك أُسساً متينةً وقيماً أصيلةً، لكن ذلك لا يغني عن تحقيق المناط في الواقع.

وذلك ما نسعى إليه من خلال طرح أسئلة في المفاهيم التالية:

السُّلطُ والعلاقة بينها، مكانة الدين، صلاحيات الحاكم. والتفاصيل كثيرة تحتاج صياغة مفاهيم أو إعادة تعريف بعض المبادئ في ضوء واقع الثورات والجدل الفقهي والدستوري الدائر في مختلف الدوائر والمنتديات: فما هو مفهوم الطاعة؟ وما هو مفهوم الخروج؟ وما هو مفهوم عقد البيعة؟ كيف يكون العقد الجديد؟ ومن هو السلطان

الرئيس أو البرلمان؟

هل ولي الأمر هو كل من وَلِي أمراً من أمور الناس، كما يفهم من اللغة، وكما يشير إليه الحديث: «من ولي من أمر المسلمين»؟

هل ولي الأمر هو الحاكم خاصة، أم الحاكم والعالم؟ وفسرت الآية بالمعنيين.

هل يتعدد السلطان؟ وهل يكون غير قرشي؟

لقد تجاوزَ الواقع هاتين المسألتين في بعض البلاد وقد كانتا في محل شبه الإجماع برهة من الزمن. فأصبح تجاوز القرشية، وكذلك التعدد واقعًا، وقد نص الفقهاء عليه على استحياء عند تنائي الأقطار.

وألَحَّ إمام الحرمين على الكفاية، فقال في «الغياثي»: «قلنا: لا نقدم إلا الكافي التقي العالم، ومن لا كفاية فيه فلا احتفال به، ولا اعتداد بمكانه أصلاً. ثم قال: وكأنَّ المقصودَ الأوضحَ الكفايةُ، وما عداها في حكم الاستكمال والتتمة لها»[1].

1 - الجويني الغياثي ص 315-314

مسألة الطاعة: وردت الأحاديث الكثيرة بالأمر بها مطلقة، وبعضها بالمعروف مقرونة ومقيدة [1].

1 - وهذه جملة من أحاديث الطاعة، من «صحيح مسلم» مختصرة: عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله: «عَلَيْكَ السَّمْعَ وَالطَّاعَةَ فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ، وَمَنْشَطِكَ وَمَكْرَهِكَ، وَأَثَرَةٍ عَلَيْكَ». عن ابن عمر، عن النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، أَنَّه قال: «عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ». عن عليٍّ، قال: بعث رسولُ الله صلى الله عليه وسلم سَرِيَّةً، وَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَسْمَعُوا لَهُ وَيُطِيعُوا، فَأَغْضَبُوهُ فِي شَيْءٍ، فَقَالَ: اجْمَعُوا لِي حَطَبًا، فَجَمَعُوا لَهُ، ثُمَّ قَالَ: أَوْقِدُوا نَارًا، فَأَوْقَدُوا، ثُمَّ قَالَ: أَلَمْ يَأْمُرْكُمْ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم أَنْ تَسْمَعُوا لِي وَتُطِيعُوا؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: فَادْخُلُوهَا، قَالَ: فَنَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، فَقَالُوا: إِنَّمَا فَرَرْنَا إِلَى رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم مِنَ النَّارِ، فَكَانُوا كَذَلِكَ، وَسَكَنَ غَضَبُهُ، وَطُفِئَتِ النَّارُ، فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، فَقَالَ: «لَوْ دَخَلُوهَا مَا خَرَجُوا مِنْهَا، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ». عَنْ أبي حازم، قال: قَاعَدْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ خَمْسَ سِنِينَ فَسَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَتَكُونُ خُلَفَاءُ فَتَكْثُرُ»، قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: «فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ، فَالْأَوَّلِ، وَأَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ». عن أُسَيْد بن حُضَيْر، قال لرجل من الأنصار: «إِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ».

سأل سلمة بن يزيد الجُعْفِيُّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا نبيَّ الله، أَرَأَيْتَ إِنْ قَامَتْ عَلَيْنَا أُمَرَاءُ يَسْأَلُونَا حَقَّهُمْ وَيَمْنَعُونَا حَقَّنَا، فَمَا تَأْمُرُنَا؟ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الثَّالِثَةِ، فَجَذَبَهُ الْأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ، وَقَالَ- صلى الله عليه وسلم-: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا، وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ».

قال حذيفة بن اليمان: قلتُ: يا رسول الله، إِنَّا كُنَّا بِشَرٍّ، فَجَاءَ اللهُ بِخَيْرٍ، فَنَحْنُ فيه، فَهَلْ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، قُلْتُ: هَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الشَّرِّ خَيْرٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، قُلْتُ: فَهَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، قُلْتُ: كَيْفَ؟ قَالَ: «يَكُونُ بَعْدِي أَئِمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهُدَايَ، وَلَا يَسْتَنُّونَ بِسُنَّتِي، وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ»، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللهِ، إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: «تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ

وهكذا اضطرب الفقهاء المحدثون، هل الطاعة هي امتثال الشرع إذا أمر به الحاكم (امتثال القانون) أم الطاعة هي لشخص الحاكم؟ هل الطاعة توجب أمره في الجائزات باعتباره مصلحة، وتحرم مخالفته؟ ما هي حقيقتها واستحقاقاتها؟ أم هناك طاعة أخرى من أجل سد ذريعة الفتنة والاحتراب لتقدير الإسلام لدماء الناس؟ أم

ضُربَ ظَهْرُكَ، وَأُخذَ مَالُكَ، فَاسْمَعْ وَأَطعْ».

عن ابن عبَّاس، يرويه، قال: قال رسول الله: «مَنْ رَأَى مِنْ أَميرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شبْرًا، فَمَاتَ، فميتته جَاهليَّةٌ».

عن أمِّ سلمة، زوج النَّبيِّ، عن النَّبيِّ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ، فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكرُونَ، فَمَنْ كَرهَ فَقَدْ برئَ، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلمَ، وَلَكنْ مَنْ رَضيَ وَتَابَعَ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ الله، أَلَا نُقَاتلُهُمْ؟ قَالَ: «لَا، مَا صَلَّوْا» ، أَيْ مَنْ كَرهَ بقَلْبه وَأَنْكَرَ بقَلْبه.

سَمعْتُ عَوْفَ بْنَ مَالك الأَشْجَعيَّ، يَقُولُ: سَمعْتُ رَسُولَ اللَّه صَلى الله عليه وسلم يَقُولُ: «خيَارُ أَئمَّتكُمُ الَّذينَ تُحبُّونَهُمْ وَيُحبُّونَكُمْ، وَتُصَلُّونَ عَلَيْهمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ، وَشرَارُ أَئمَّتكُمُ الَّذينَ تُبْغضُونَهُمْ وَيُبْغضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ»، قَالُوا: قُلْنَا: يَا رَسُولَ الله، أَفَلَا نُنَابذُهُمْ عنْدَ ذَلكَ؟ قَالَ: «لَا، مَا أَقَامُوا فيكُمُ الصَّلَاةَ، لَا، مَا أَقَامُوا فيكُمُ الصَّلَاةَ، أَلَا مَنْ وَليَ عَلَيْه وَالٍ، فَرَآهُ يَأْتي شَيْئًا منْ مَعْصيَة الله، فَلْيَكْرَهْ مَا يَأْتي منْ مَعْصيَة الله، وَلَا يَنْزعَنَّ يَدًا منْ طَاعَة». فكان فيما أخذ علينا: أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله. قال: إلا أن تروا كفراً بواحاً، عندكم من الله فيه برهان. زاد أحمد عن طريق عمير بن هانئ عن جنادة وإن رأيت أن لك في الأمر حقاً فلا تعمل بذلك الظن بل اسمع وأطع إلى أن يصل إليك بغير خروج عن الطاعة.

وزاد في رواية حيان أبي النضر عند ابن حبان وأحمد «وإن أكلوا مالك وضربوا ظهرك».

قلت: ولهذا امتنع الكثير من الصحابة ممن أدرك زمن الحجاج من الخروج كأنس بن مالك وعبدالله بن عمر، وكبار التابعين كالحسن البصري الذي قال:في ثورة ابن الأشعث لما عرضوا عليه الخروج: «إنّ الحجاج بلاء بسبب الذنوب، ودواؤه الاستغفار»، كما ذكر أبو عمر في الاستذكار.

أنها طاعة سلبية: طاعةُ انكفافٍ وليست طاعةَ امتثالٍ؟ أم أنّ الأمر يرجع إلى الوضع الزماني؛ ليُحَقَّق فيه المناطُ من خلال الوثائق الدستورية في هذا الزمان.

الخروج: هل ما زال مخالفةَ الحاكم لمنع حق أو لخلعه؟ ،الباغية طائفة خالفت الإمام، على حد عبارة خليل المالكي.

والذي يظهر لي - والعلم عند العليم الحكيم - بعد مراجعة الأحاديث الآمرة بالطاعة الناهية عن نزع اليد منها، وتلك المقيدة بالمعروف الناهية عن الطاعة في المنكر - أنّ الطاعة لها معنيان يدل عليهما السياق: المعنى الأول، الطاعة التي تعني عدم الخروج على الحاكم، وعدم استهداف النظام العام، وهذه هي التي لا يجوز الخروج عليها إلا بعد خروج الإمام خروجاً لا شك فيه ولا ريب من الإسلام، وهي طاعة الجمهور، التي تعني لزوم الجماعة وهي الطاعة السلبية أو طاعة الانكفاف وعدم الاعتراض.

والمعنى الثاني: الطاعة الشخصية للقيام بعملٍ؛ وهذه تجب إذا كان مشروعاً ولا تجوز إذا كان غير جائزٍ، ولكنه

لا يُسمح بالخروج.

وبعبارة أخرى فإنّ **الطاعة طاعتان: طاعة احتمال وطاعة امتثال.**

ولا ينافي ما ذكر في الطاعة القاعدةَ الشرعية المعروفة وهي: «أنّ تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة». وأصلها للشافعي كما يقول السيوطي في «الأشباه». وقد ذكرها العز بن عبد السلام وتلميذه القرافي وابن نجيم وغيرهم. وهي مستنبطة من الكتاب﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ والسنة ففي الصحيحين: «مَا مِنْ عَبْدٍ اسْتَرْعَاهُ اللهُ رَعِيَّةً، فَلَمْ يَحُطْهَا بِنَصِيحَةٍ، إِلَّا لَمْ يَجِدْ رَائِحَةَ الجَنَّةِ».

ولكن من يحدد المصلحة؟ ويحقق المناط؟ الظاهر من النصوص أن الجهة الولائية هي المرجحة؛ لأنَّ المختلف فيه بإمضاء الإمام يصير متفقاً عليه، كما يقول السرخسي في «شرح السير الكبير».

ويقول ابن قدامة إنَّ فعل الإمام كحكم الحاكم في نفاذه في الأمور المجتهد فيها. ويقول السرخسي في «شرح السير الكبير»: وكذلك إنْ أمرَهم بشيءٍ لا يدرون أينتفعون به

أَمْ لا، فعليهم أنْ يُطيعوه، لأنَّ فرْضيَّةَ الطَّاعة ثابتةٌ بنصٍّ مقطوعٍ به. وما تردَّد لهم من الرَّأي في أنَّ ما أُمر به مُنتفعٌ أو غير مُنتَفعٍ به لا يصلح مُعارضًا للنَّصِّ المقطوع».

فأمر الحاكم نظرا لمبدأ طاعة الامتثال يُصير الجائزات واجبة، كما يقول ابن عابدين في «باب الاستسقاء». كل هذا في طاعة الامتثال.

أما طاعة الاحتمال والتي تعني أنْ تصبر عليه وتتحمل أذاه على غمط حقك والجور والظلم، فإنها كما يظهر من النصوص السالفة ليست مقيدة بالمعروف بل هي أساسًا في عدم الخروج على الحاكم ولو جار وظلم.

وهي موقف سلبي يكتفي فيه بالإنكار بالقلب، كما في صحيح مسلم في حديث أم سلمة رضي الله عنها، وذكر أبو داود أن الكراهية بالقلب والإنكار به من تفسير قتادة.

وقال القاضي عياض:«قوله «لا ما صلوا» أي ما داموا على الإسلام، فهو تعبير باللازم وإرادة الملزوم». وهذا الموقف من طاعة الاحتمال هو الذي عليه جمهور علماء أهل السنة، قال الحافظ ابن حجر في «الفتح»: «قال ابن بطال في الحديث حجة في ترك الخروج على السلطان

ولو جار، وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلّب والجهاد معه؛ لأنَّ طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء وحجتهم هذا الخبر وغيره مما يساعده ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح».

فاستعمال الطاعة في المعنى الأول - أي عدم الخروج - هو من ذكر الملزوم وإرادة اللازم، وفي الثاني - أي الامتثال - في حقيقتها وذلك جمعاً بين الأحاديث، والجمع كما هو معروف واجب، قبل اللجوء إلى دعوى الترجيح أو النسخ، وبخاصة أنها على درجة واحدة من القوة.

وما ذكرناه هنا باختصار شديد هو التأصيل الشرعي لمذهب أهل السنة.

من هو الإمام في الجمهوريات؟ هل هو حارس الدنيا والدين أم أنه حارس الوثيقة الدستورية إلى جانب البرلمان. تلك الوثيقة هي الميثاق الذي لا يسمح بمخالفته ومعارضته.

صلاحيات الحاكم بين التجميع والتوزيع.

دور الأمة فيما سبق، ومن هي الأمة: أهل الحل والعقد؛

النقباء المنتخبون؛ شرط العدالة أو الاكتفاء بالشعبية؟

وفي العصر الحديث يحتاج الأمر إلى دراسة مسألة التنزيل في قضايا الأمة ودور المجالس التشريعية والهيئات المنتخبة في تقدير الضرورات والإكراهات وعلاقة ذلك بالنصوص الشرعية؛ فقد أصبح لهذه المجالس جزءٌ من صلاحيات السلطان أو السيادة كما سماها جان جاك روسو في مقابل الحكومة التنفيذية.

وهل ينطبق على المجالس في بلاد البيعة وصفُ وزارة التفويض عند الماوردي.

وما هي صلاحيات السلطة في تعطيل بعض الأحكام؟ ما الذي يمليه الواقع والتوقع؟

المطلوب أيضا تحقيق المناط في جملة من القضايا وذلك بتحرير محل النزاع أي بتحديد المفهوم.

إنّ تحديد المفهوم يُراد منه إيجادُ كليٍّ تُرَدُّ إليه الجزئيات، تشترك في تحديده وضبط عناصره: النصوصُ الحاكمة - السوابق الفقهية المبثوثة في الكتب السلطانية - والواقع الذي تمثله المصالح والمفاسد، وتطور الأمة والبيئة العالمية، فعلى ضوئها جميعـًا يصاغ المفهوم.

ولهذا فـإنّ مفهوم الطاعة في البلاد التي تقوم على عقد حديث مختلف عن عقود البيعة في الزمان الماضي يمكن أنْ تُراجع على ضوء المصالح والمفاسد مع امتثال مقتضيات النظام العام وعـدم الإضـرار بمصالح الأمة وتعطيل منافعهم ومعايشهم وأخذ البيئة الاجتماعية بعين الاعتبار، فإنه لا يكفي إعلان الديمقراطية في الدستور لتكون الديمقراطية حقيقة مجتمعية، «فإن الديموقراطية ليست القواعد المكتوبة فقط؛ بل هي تقاليد وعادات آمرة ناهية».

ولهذا فلا بُـدَّ من تقويم كل تلك المعطيات ليفتي الفقيه شرعـاً بجواز الحركات الاحتجاجية العنيفة أو المتعرضة للعنف؛ لأن الشريعة حريصة كل الحرص على صون الدماء ومراعية كل المراعاة لدرء مفاسد الحروب والشحناء، «ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح» كما في القاعدة الشرعية المعروفة. وربما يكون عليَّ أنْ اعتذر لمن يتهم هذا الخطاب بالتثبيط والتحبيط بأنَّ ذلك ليس من مناط نياتنا ولا مستبطن طَوِيَّاتِنا ولكننا أردنا أن ننبه على مشكلة الاستهانة بالدماء واستمراء الاحتراب

من الخاصة والدهماء. والمطلوب فقط مراجعة هذا الموضوع بعد أن بلغ السيل الزبى وأتى الوادي بطمه على القرى. والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق وملهم الهدى.

- **مجال العلاقات الدولية:**

- المواثيق الدولية والقوانين الوطنية، أيهما له الأولوية على الآخر ومضاعفات ذلك ونتائجه، والتعاون والاستعانة بالمخالف ديناً في الحروب العالمية أو المحلية بناء على مواثيقَ دوليةٍ.

- مسألة الدار الخاصة بأصحاب الديانة في الموروث الفقهي - كيف يكون تحقيق المناط - مقاربة الدار المركبة أو ذات الوجهين عند الشيخ تقي الدين ابن تيمية.

- العلاقة بالغير أصلها السلام أو الحرب - التحالف - مفهوم الجهاد ومفهوم الدفاع المشروع في المواثيق الدولية.

- **مجال الاقتصاد والمال**

لقد قدمنا أنّ أهم ظاهرة هي تدويلُ الإنتاج وعولمةُ المبادلات[1] لأنَّ ذلك سينعكس على مجمل المعاملات

1 - من المهم التمييز بين عمليات التدويل وعمليات العولمة، فهذه المصطلحات كثيراً

لأنه خلق ضروراتٍ كليةً يصعب تجنبها، ويصعب إيجاد أسـواق «بريئة» بديلة عنها لتجنب المعاملات الربوية الأصل، والأغرار والجهالات في الثمن والمثمن. ولهذا فمن الـضـروري مراجعة جملة من المفاهيم في البيئة الحديثة وتحليل العقود الجديدة وتفكيكها لسبر ملاءمتها للشروط والضوابط الشرعية.

إنما نذكره هنا ليس حصراً، وما نصدره من رأي ليس حكمـاً نهائيـاً؛ وإنما هو إثارة لمفاهيم يُحتاج إلى بحثها مع أخرى، وإشارة إلى موجهات فقهية للبحث دون استيعاب ولا استيفاء للنظر.

فمن هذه المفاهيم:

مفهوم الـربـا: فلنطو الخلاف القديم مؤقتـًا، لنذكر العناصر الجديدة التي يجب أنْ نراجعها في صياغة المفهوم الجديد أو ترميم المفهوم القديم لتحقيق المناط.

لا نتحدث هنا عن العلة هل هي الثمنية أو الوزن؟

ما تُستعمل كمترادفات، فالتدويل يتضمن التوسيع البسيط للنشاط الاقتصادي عبر الحدود الوطنية، أما العولمة فهي عملية مختلفة نوعياً تتضمن التكامل الفعال لأنشطة مبعثرة دولياً. (وليام هلال «اقتصاد القرن الحادي والعشرين» ص105)

بل هذه النقود هي مثليات أم قيم أم هي سندات بدين[1]؟ والنتيجة في قضائها بمثلها أو قيمتها، والمسألة في التضخم، ما الجديد؟

أداة التبادل: نقود ورقية، العملات في بيئة الوحي ذهبية – فضية وهي اليوم لا تمثل ذهبًا ولا فضة.

الأعراض: سريعة التقلب، التآكل، الذي قد يصل إلى تضخم جامح، انخفاض أسعار العملة، ارتفاع ثمن السلع الأساسية.

المجامع الفقهية لم تحقق المناط، وبخاصة في قضاء ما ترتب في الذمة، في مسألة التضخم، على الرغم من تحقيق أبي يوسف في القرن الثاني له.

المتعاملون: فريق ثلاثي:مُودع – وسيط = البنك

1- ولما كانت النقود وما في حكمها مما يقع به التعامل كالفلوس من المثليات تضمن بمثلها شرع «خليل» في الكلام على قضائها إذا ترتبت في الذمة من بيع أو قرض أو غيرهما ثم حصل خلل في المعاملة بها بقوله:«وإن بطلت فلوس فالمثل أو عدمت فالقيمة وقت اجتماع الاستحقاق والعدم». (الزرقاني5/60)
وقال أيضا: لأن المثلي إذا دخلته صنعة صار من المقومات». ص44 قال خليل:»وكره النقد والمثلى» قال «ز»: وهو من عطف العام على الخاص. (6/115)
وقد نبه على أن ذكر الفلوس هنا لرفع توهم كونها من العرض الذي تلزم فيه القيمة ورد على هذا التوهم بأنها لو فرضت كذلك فإن العرض نفسه ينقسم إلى مثلي ومقوم، فالمثلي يلزم فيه المثل، والمقوم تلزم فيه القيمة.

- مستثمر = مقترض، هذه العلاقة يجب أنْ توصف، هل الأول مقرض، بناء على أنَّ الغَيْبَةَ على المثلي تُعتبر اقتراضـًا، كما يقول الناصر اللقاني وغيره، وهل الثاني مقترض، ليتحول إلى مقرض للثالث، ذلك هو التوصيف الآن.

هل هذه الأوصاف مؤثرة أو طردية؟

وما هو المفهوم الجديد؟

وقد أجمل الفخر الرازي حكمة تحريم الربا في أربعة أسباب:

- أوّلها: أنه أخذ مال الغير بغير عوَض.

- ثانيها: أنّ في تعاطي الربا ما يمنع الناس من اقتحام مشاقِّ الاشتغال في الاكتساب؛ لأنه إذا تعوَّد صاحب المال أخذ الربا، خفَّ عليه اكتساب المعيشة؛ فإذا فشا في الناس أفضى إلى انقطاع منافع الخلق؛ لأنَّ مصلحة العالم لا تنتظم إلاّ بالتجارة والصناعة والعمارة.

- ثالثها: أنه يفضي إلى انقطاع المعروف بين الناس بالقرض.

-رابعها:أنّ الغالب في المقرض أنْ يكون غنيًّا، وفي

المستقرض أن يكون فقيراً ، فلو أبيح الربا لتمكن الغني من أخذ مال الضعيف [1].

إنّ علةَ ربوية النقود علةٌ مستفادةٌ من مسلك السَّبر والتَّقسيم، وبالتالي فهي ظنية، وقد يتمسك نافي الثمنية بأنَّ الذهب والفضة لم تَعُدْ أثمانـًا، أي: وسيطـًا في التبادل، ومعيار التقويم للموجودات والمتلفات. وبالتالي فهل سيصبح الذهب والفضة غير ربويين لزوال الثمنية التي هي العلة؟

والجواب: أنَّ ذلك ليس ممكنـًا؛ لأنَّ العلة المستنبطة لا يمكن أنْ تكُر على أصلها بالإبطال:

وقَدْ تُخصِّص وقد تُعمِّم لأَصْلـها لكنَّها لا تَخرِمُ

والسؤال الثاني: هل يمثل ذلك قادحـًا في أصل العلة، فلا اطِّراد ولا انعكاسَ، وهما أساس اختبار العلة، لأنها مبنية على التلازم الذي معناه:

أنْ يُوجدَ الحكمُ لدى وُجود وصْفٍ ويُفقد لدى الفُقودِ

مما يؤدي إلى قادح النَّقْضِ.

والسؤال الثالث: هل إبطال علة الثمنية مانعٌ من أن يكون

1 – التحرير والتنوير للشيخ ابن عاشور: 85-3/86.

بيع هذه النقود في مثلها بزيادة نسيئةً ممنوعـًا بعلة أخرى هي كونها مثليةً، والشيء لا يباع في مثله بزيادة نسيئةً باعتبار أنه يصبح بمنزلة القرض. فالذي يتأثر فقط هو تحريم ربا الفضل وليس ربا النسيئة وربا الديون.

الغرر في العقود: الكثير من العقود تتم في غَيْبة المعقود عليه، دون أن تكون سلَمًا بشروطه، فهل هي من بيع الغائب أو من بيع غاب فيه البدلان؟

إنّ الثلاثي المؤثر في صحة العقود: الربا، الغرر والجهالة، أكل أموال الناس بالباطل - حسب ابن العربي والقاضي عبدالوهاب.

ألا يمكن أنْ يكون مذهب مالك سنداً لوضع مفاهيم جديدةٍ؟ لأنه يجيز بيع الغائب بالوصف، ويُجيز بيع الدين بخمسة شروط، ويُجيز البيع قبل القبض في غير الطعام، ويجيز بيع الحقوق التي لم تكن ناشئةً عن مال، ويخفف في الغرر حسب تقسيم القرافي، ألا يمكن أنْ يساعد ذلك في وضع المفاهيم الجديدة.

لا يختلف العلماء في منع الغرر عملاً بالحديث الذي في صحيح مسلم وغيره «نهى النبي عن بيع الغرر، وإنما

اختلفوا في مقدار الغرر المنهي عنه أي في وزن «الكم» فالاختلاف هو اختلاف في تحقيق مناطه، وقد أشار إلى ذلك الغزالي وأوضح القرافي ذلك في «الفروق» في تقسيمه الغرر إلى ثلاثة أنواع.

الضمان بجعل: حقيقة الضمان أنه إذا كان ناشئًا عن تبرع يقوم به طرف ثالث عن مدين لدائن أن لا يكون مأجورا، لكن يوجد ضمان آخر في الحوالة؛ لأنَّ المحال عليه مدين عند أكثر العلماء.

وقد استفاد الأوربيون من هنا نظرية الضمان Laval التي نقلوها من الكلمة العربية «حوالة» في القرن الثامن عشر كما يقول لاروس وغيره.

فهل الضمانات اليوم التي أصبحت خدمةً، تقوم بها وكالاتٌ متخصصةٌ، سواء في البنوك أو ضمانات أخرى ناشئةٍ عن عقودٍ تعاوضيةٍ كالتأمين وغيره، ينطبق عليها «الضمان بجعل» المحرم «إجماعا»، كما يقول ابن القطان وغيره، مع أن إسحاق يجيزه.

لا تزال المجامع الفقهية ترى أن ضمان البنوك للمتعاملين غير جائز، بناء على قاعدة تحريم الضمان بجعل.

التعليل: الأبهري: لأنه معروف. ويُعترض بأنَّ المعروف بما في ذالك العبادات قد أصبح مأجوراً مع جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن والعلم عند الجمهور، ورجع إليه متأخروا الأحناف، حتى يتوفر من يُعلِّم الناس القرآن، ومن المعنى الذي اعتمده الحنفية للرجوع إلى جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن يمكن القول بجواز أجرة الضمان حتى لا ينقطع الضمان.

المازري: لأنه غرر قد يؤدي إلى سلف جر نفعـًا،مع أن هذا النوع يجوز للحاجة، والتعامل، مع تغير المفهوم.

لعلنا نجد جوابـًا يقدم المفهوم المثلث: النصوص – المقاصد – الواقع.

الصكوك والسندات؟

هل للصك قيمة ذاتية أم أنه يمثل وثيقة بحق؟ فالذي يتعامل به إنما يبيع المال الذي تضمنه الصك، ولا يبيع الصك.

إشكال القيمة الاسمية، والقيمة الحقيقية.

إشكال تسييل العروض، لتداولها في صكوك بقيمة مبالغ

فيها. ومسألة الربا في الصكوك الممثلة للنقود والديون[1].
مسألة مالية الحقوق، التي ليست عيناً ولا متعلقة بعين[2].
وفي المفاهيم تُراجع مسألة الأغرار،والقائمة طويلة.

- **في المجال الاجتماعي:**

الأسرة: الزوج والمرأة والطفل.

لقد سبق وأشرنا إلى أنَّ مؤسسة الأسرة تمر بمرحلة عسيرة غير مسبوقة في التاريخ البشري.

ولهذا فإنَّ جملة من المفاهيم يمكن أنْ تكون محل مراجعة منها: التراضي بين الزوجين في عقد النكاح هل يكفي دون الطرف الثالث الذي هو الولي؛ مما يؤدي إلى البحث في شرط الولاية؛ وهل توجد خصوصية للمرأة المتعلمة؟ وهل هي كالمرأة البرزة التي تزكي الشهود عند أبي حنيفة؟ - تحقيق المناط - وهل يتعين الأخذ بمذهب أبي حنيفة في بعض المناطق؟ وهو الذي يجيز للمرأة العاقلة البالغة أن تزوج نفسها دون إكمال الصيغة الحنفية التي تشترط لذلك أن يكون زواجها من كفء،

1 - يراجع ما كتبناه في «مقاصد المعاملات»
2- نفس المرجع

لتبني المذهب المالكي الذي يختلف عن المذاهب الثلاثة في التخفيف من مضمون الكفاءة؛ لأنها عنده الدين والحال وليس النسب، وللمرأة أو وليها التجاوز عنها.

الصداق والبينة، الشورة عند المالكية، النفقة، والواجبات المتبادلة عند الحنفية.

الفراق بطلاق أو بخلع أو بشرط، وما هي مكانة المرأة في ذلك كله؟

الحضانة، المسؤولية عن الطفل -الأم العاملة -تعدد الزوجات، اختلاف المئالات، ما هي إمكانات تحقيق المناط؟

كل ذلك تجب مراجعته في عالم اليوم.

في المجال العلمي:

يمكن سرد الكثير من القضايا التي تخضع للمراجعة والتي يجب أنْ تكون الخطوط الهادية فيها النصوص، والمقاصد، والاكتشافات التي من شأنها أنْ تحقق المناط في قضايا النسب وفي إثبات الجريمة من خلال البصمة الوراثية مع التحفظ على حالة التناكر، حيث إنّ وسيلة الفصل هي اللعان الذي يمثل اختباراً إيمانيـًا من خلال

الأيمان التي يحلفون بها بشروط.

- الاستلحاق، حيث يكون الإقرار والشهادة والقيافة، أصدر مجمع الفقه الإسلامي الدولي أخيرا قراراً بلحوق النسب بالبصمة فيما يثبت بالقيافة.

قلت: وباب الاستلحاق كله مبني على استحسان، كما ذكره شروح خليل.

- الاستنساخ وما يطرحه من مشكلات أخلاقية، وأخلاقيات الطب التي يجب على المسلم أن يقرر مبادئها ويجدد مفاهيمها.

الأرحام المستعارة ، وبنوك الحليب وانتشار المحرمية الديات غير المقدرة - الموت الدماغي - نقل الأعضاء - تغيير الجنس - التعديل الوراثي في النباتات والحيوانات والإنسان. وموكب القضايا العلمية طويل[1].

1 - تنبيه: إنما ذكرناه في هذه المجالات إنما هو إشارة إلى عناوين للبحث، وتوجيه مختصر للباحث ليدرك المقصود دون إصدار حكم على رؤوس المسائل المجرودة أعلاه.

صناعة المفاهيم

نحتاج اليوم إلى نظر كلي يلاحظ الواقع المستجد لتركيب الدليل مع تفاصيله وترتيب الأحكام على مقتضياته.

إنَّ صُنْع الأداة التي هي هنا القاعدة أو المفهوم أو الكلي هو أهم وسيلة لإنتاج فكر أو إصدار حكم في قضايا الواقع وفروع الشرع والقانون وتفاريع الحياة وشعاب شؤون المجتمعات. ولهذا فإن بُؤرة التجديد ومَنْبِتَ أَرُومَتِه إنما تكون في صُنْع هذه المفاهيم صياغةً مستقلةً مبتكرةً ومخترعةً أو مراجعة المفاهيم المعتمدة في العلم المستهدف وهو هنا «علم الأصول والفروع» وما يتولد عنه من الأحكام لتهذيبها وتشذيبها وعرضها من جديد على أصولها من جهة وعلى النتائج من جهة أخرى، مما قد يؤدي إلى تحويرها أو تغييرها أو تطويرها أو تعديلها وتبديلها، ذلك أن جل القضايا التي يتعامل معها الفقيه هي من نوع المجملات.

حيث إن الأجناس العامة، والأنواع والأوصاف المعنوية عند ما تكون محققةً للمناط يدقُّ فهمها، ويصعب نظمها، ويصبح غالب الظنِّ أغلب مناطها، ويعسر على المستنبط الاستقاء من نباطها، وذلك كالمصلحة، والحاجة، والمشقة، والغرر، والجهالة، والذريعة، والمئال، فيكون الأمر فيها بين حدٍّ أعلى معتبر، وحدٍّ أسفل عديم الأثر، ووسطٍ محلَّ تجاذبٍ، والآراء فيه موضع تضاربٍ؛ فيختلف الفقهاء، ويفتقر إلى الخبراء، سواء تعلق الأمر بمدلول لفظٍ أو عموم معنى أو تحديد دلالةٍ لا حدَّ لها من الشرع.

ولصياغة هذه المفاهيم لتنزيل الأحكام عليها في العصر الحاضر فنحن بحاجة إلى دمْج الواقع؛ كصنيع الفلاسفة في مدلول المفهوم الجديد، وأستشهد بأحدهم، وهو الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز إذ يقول: «إن الفلسفة إذا لم تُبْنَ على إشكالات الواقع تكون مجردةً، مما يفقد المفهوم الفلسفي أهميته»[1].

1- نومئ هنا إلى «المفهوم الأساس» أو «المفهوم الماهية»، أي ما يأتي جواباً على سؤال «ما هو؟»، الذي هو عند دولوز تجريد عقلي يحاول أنْ يحدد جملة الصفات والنعوت الثابتة التي نحملها على مجموعة من الموجودات بغرض إدراكها وتوحيدها في هوية. وخاصية

ولهذا فهو يرى أن على الفيلسوف أن يبدع المفهوم Concept فيما سماه «بخلق المفهوم» ولكن بناء على مشكلة من الواقع، فعليه أن يبحث عن المشكلة ليبني عليها المفهوم انطلاقـاً من الوجود القبليِّ للفكرة، كما هي عند أفلاطون.

فكيف نصوغ هذه المفاهيم؟ ذلك هو التحدي الذي تقتضي الإجابة عليه مراجعة المدلول اللغوي والشرعي، وكذلك المقاصد والعلل المولدة للأحكام، والواقع والبيئة التي هي مجال التنزيل.

إنَّ المفهوم معرِّفٌ، والمبدأ معلِّلٌ، فالأول حَدٌّ، والثاني مقصد. قد يعتمد الأول على الثاني، وذلك يفسر التداخل والالتباس. والمبدأ قد يحتاج إلى تعريف، ومعرِّفه هو المفهوم والحد.

وذلك كمبدأ الحاجة الذي يُعرَّف بأنه: ما يفتقر إليه افتقاراً ينزل عن الضرورة ويرتفع عن الرفاهية.

هذا المفهوم المدرسي هو أنه صوري وكلي وآلي يطرح نفسه بشكل جاهز قبلي.
ونضرب صفحاً عن دلالة أخرى للمفهوم عنده وهي التي تأتي جواباً عن سؤال «الكيف» و«الحيث»، لأن المفهوم تجاور بين مكونات، وليس توحيداً أو تجميعاً لمكونات.
وخاصية هذا المفهوم الثاني هي كونه حديثاً وجزئياً وظرفياً، لأنه يتعلق بأشياء وكيفيات مخصوصة.(عادل حدجامي: فلسفة جيل دولوز ص١٤٧ بتصرف يسير)

والتعامل مع المجملات من أدق القضايا التي شغلت الأصوليين والفقهاء في كل عصر، وكذلك العمومات «السيالة» المتمثلة في كليٍّ مشكّكٍ، كالغرر والجهالة، والقواعد المرنة كقاعدة: تنزيل الحاجات منزلة الضرورات عامَّةً أو خاصةً. - كما يقول السيوطي وابن نجيم وغيرهما وأصله لإمام الحرمين- التي أوجدت اضطراباً وتجاذباً في مناقشات وقرارات المجامع الفقهية.

وصعوبة تحقيق المناط في هذه الأصناف تَكمن في الافتقار إلى الضوابط اللغوية والأصولية - يراجع ما كتبناه عن الحاجة والضرورة ومواضع افتراقهما والتقائهما في كتابنا «صناعة الفتوى».

ذلك أن الكليَّ المشكك وهو الذي لا يستوي في أحواله ولا في محالِّه، كالحاجة مثلا فهي عبارة عن احتياج عن نقص أو شعور لنقص، فهي أعم من الفقر؛ لأنّ الفقر والخصاصة هي نقص؛ لكنه نقص يتعلق بعنصر من العناصر الضرورية للحياة من ملبس أو مأكل أو مسكن، ومع ذلك فإنهم اختلفوا في مفهوم الغنى الذي ينافي الفقر. يقول ابن رشد: «وسبب اختلافهم: هل الغنى المانعُ هو

معنًى شرعيٌّ أَمْ معنًى لُغَويٌّ؟ فمن قال: معنًى شرعيٌّ قال: وجود النِّصاب هو الغنى، ومن قال: معنًى لُغويٌّ اعتبر في ذلك أقلَّ ما ينطَلِقُ عليه الاسم، فمن رأى أنَّ أقلَّ ما ينطَلِقُ عليه الاسم هو محدودٌ في كلِّ وقتٍ وفي كلِّ شخصٍ جعل حدَّه هذا، ومن رأى أنَّه غير محدودٍ وأنَّ ذلك يختلفُ باختلاف الحالات والحاجات والأشخاص والأمكنة والأزمنة وغير ذلك قال: هو غير محدودٍ، وأنَّ ذلك راجعٌ إلى الاجتهاد»[1].

قلت: والاجتهاد هنا هو بتحقيق المناط في جوانبه المتعددة المعرِّفة والكاشفة، والاختلاف في الأزمنة والأمكنة والأحوال هو الذي أدى إلى اختلاف الفقهاء.

1 – ابن رشد بداية المجتهد باب الزكاة

الخلاصة

في رحلتنا لتأصيل الإفتاء الكلي وترشيد النظر الجزئي، قدمنا لكم في هذا الكتاب الأسباب التي حَدَتْ بنا إلى تجشُّم هذه الرحلة التي كانت للبحث عن معالجة بعض مشكلات الأمة لخصناها في حال فريقين يتقابلان على الساحة الفكرية والسياسية والفقهية من خلفيتين مختلفتين مما أدى إلى تَمانعُ سلبيٍّ وشلل شبه كامل لجسم الأمة.

وبرزت أمام الصحوة التي ترشحت لقيادة سفينة الأمة في تعاملها مع الشريعة، مُشكلة ثلاثية الأبعاد، تكمن لدى بعضها في:

1 - عدم إدراك الواقع.

2 - وجهل بتأثير كلي الواقع في الأحكام الشرعية في الجملة.

3 - وجهل بمنهجية استنباط الأحكام بناء على العلاقة بين النصوص والمقاصد وبين الواقع.

فالجهل الأول يحتاج إلى بيان، والثاني يفتقر إلى برهان،

والثالث يدعو إلى عنوان.

إنها مشكلة الفقه «فرب حامل فقه غير فقيه».

لقد حاول هذا الكتاب تلخيص الرؤية التي اعتمد عليها برنامج (تحقيق المناط «فقه الواقع والتوقع») من خلال مقاربة ثلاثية الأبعاد تتمثل في بيان وبرهان وعنوان، فالبيان: التعريف بالواقع الذي عرفناه بأنه الوجود الخارجي الحق وأنه لا تلازم بين هذا الوجود والوجودات الثلاثة الأخرى وهي: وجود الأذهان، «التصور» ووجود البنان «الكتابة» ووجود اللسان.

وهنا تكون الصعوبة في تحديد الواقع الحقيقي إذ أن التصور «وجود الاذهان» قد لا يكون مطابقاً للوجود الحقيقي لخلل في الإدراك، وغموض في المحل، أحيانا وبخاصة إذا كان هذا الواقع غير مدرك بالحواس كالأوصاف المعنوية والنسب والفعل والانفعال والعلاقات الاعتبارية.

لهذا احتاج الواقع إلى معرِّفات اقتبسنا من أبي حامد - بالإضافة إلى الحس - إستاراً تمثَّل في العقل واللغة والعرف والطبيعة وذلك في «الأساس»، إلا أنه في المستصفى أضاف

«المصلحة»، والشاطبي - الذي لم يذكر هذه المعرفات- كانت إضافته تتعلق بالمئالات، وهي في حقيقتها معرفة للتوقع الذي ينظر إليه بمنزلة امتدادٍ للواقع أو هو الواقع في زمن آخر، إذ أنه لا ترادف بين الواقع والزمن الحاضر. فالواقع من حيث هو ثبوتٌ ليس مقيَّداً بزمن.

إن معرفات الواقع والتوقع هي بهذا الوصف محققات المناط، ذلك هو سياقها، إلا أن النتيجة التي أردنا الوصول إليها هي الإهابة بالباحث واستنصاته لتوصيف الواقع حتى يدرك بما لا يدع مجالاً للتردد أن الواقع ليس دائماً بسيطاً ولا بدهياً، بل قد يكون معقداً غامضاً ومخادعاً، بحيث تكون الأحكام المبنية على تصوره الزائف مجانبةً للصواب، لأنها مبنية على ضرب من الخيال - كما تشير إليه الآيات الكريمة التي استشهدنا بها- وذلك ما أوقع الفلاسفة في اضطراب بين من سلب الحواسَّ وظيفةَ الإدراك الصحيح وإحالة الحكم على التصور الذهني الذي يُفنِّد أو يؤيد الحكم البدائيَّ الذي يتلقاه من نوافذ الحواس التي تصبح بمنزلة أداة استشعارٍ تتقولب مدركاتها في مختبرات الأفكار، ذلك ما تدل عليه النظرة الأفلاطونية

- وقد كان أبو حامد إلى حد ما أفلوطونيا - حيث نبه على الخطأ الذي تقع فيه الحواسُّ لولا أنَّ العقل يُصوِّبها، مستنتجاً أن ما يَرِد على الحواس يَرِد على العقل أيضا، فهو مفتقر إلى مرشد، وهنا يستنتجد بالوحي لتصحيح خطأ العقول أو قصورها.

الواقع الذي نتعامل معه اليوم في العالم الإسلامي واقع مضطرب ومتجاذب بين ماض فيه المجد والضد، وحاضرٍ فيه الطموح والقلق، ومستقبلٍ يلُفه الغموض والتوجس وفيه بعض الرجاء والأمل.

واقع سياسي بين شورى دون أرضية، وديموقراطية بلا سقف.

واقع اجتماعيٌّ مكانة المرأة فيه ليست محل إجماع بين مُشبِّهةٍ ومعطِّلة[1].

واقع التكنولوجيا والجينيوم البشري وتأثير ذلك في منظومة الأخلاق الطبية.

واقع اقتصادي فيه الربا والغرر والجهالة، وفيه الثراء والفقر والبطالة.

---

1 - انظر ما كتبناه عن المرأة في كتابنا «حوار عن بعد حول حقوق الإنسان».

مشكلات العقود وتحديات المضاربات وتسييل العروض وتسليع النقود.

ولقد أقمنا البرهان من الوحي كتاباً وسنة، ومن تصرفات تراجمة الوحي وهم أصحاب الرسول ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ فاقتبسنا من أنوارهم واستقينا من بحارهم لتأصيل تأثير الواقع في الأحكام الشرعية، وذلك من خلال نصوص من القرآن والسنة المطهرة وقضايا الخلفاء الراشدين، ومن خلال التنبيه على منهجية أصحاب رسول الله في استنباط الأحكام في حضور النص تفسيراً وتأويلاً، وفي معقول النصوص وحِكَم التشريع تعليلاً، وفي مراعاة الواقع والمصالح تنزيلاً.

وبهذا الصدد كانت قضايا وتصرفات الخلفاء الراشدين في الحدود الشرعية، وجباية أموال الغنائم وغيرها من القضايا معللةً، وكان تأثير الواقع فيها محسوساً، وأثر رعاية المصالح ملموساً، مما يبرهن على أنَّ الواقع شريك في استنباط الحكم.

فرأينا كيف تصرف الصِّدِّيق في شأن مانعي الزكاة،

والفاروق في أراضي الخراج، وفي مسألة الجزية لتكون زكاة. وذي النورين في إتمام الرباعية في الحج، وفي زكاة الأموال الباطنة. وأبي الحسن في التعامل مع الخوارج والتحكيم، رضي الله عنهم جميعاً وأرضاهم وعنا معهم بفضله ورحمته الواسعة.

كل ذلك يُمهِّد لبناء كليٍّ أعلى يتعامل مع مختلف الدلائل، ومع تفاصيل المسائل؛ لأن شراكة الواقع لا تعني الإفلات من قيود الدليل والانفلات من جاذبية النصوص.

ولهذا كانت الضوابط بالمرصاد حتى يكون الاستنباط مقترنا بالانضباط، وذلك هو ما تعني المنهجية وأدوات التعامل بين النصوص والواقع، تحت عنوان «تحقيق المناط بفقه الواقع والتوقع».

ولماذا تحقيق المناط؟

لقد شرحنا تحقيق المناط الذي أصبح من الواضح أنه اجتهاد ثالث ليس في مواجهة تنقيح المناط وتخريج المناط كما دأب عليه الأصوليون، ولكنه اجتهاد أكبر يتقابل ويتكامل مع الاجتهاد في دلالات الألفاظ، والاجتهاد في معقول النص. ذلك التقسيم الذي وضع لبناته الأولى أبو

حامد الغزالي في «المستصفى»، وشَيَّدَ أساسه في «الأساس» عندما أعلن أنه من باب «الكلي» وليس من باب «القياس»، أي أنه ليس جزئيـاً؛ لأنّ قياس التمثيل كما هو معلوم: التنبيه بجزئي أشهر على جزئي أخفى لجامع، أو حمل فرع على أصل في حكم لعلة جامعة. وبذلك أخرجه من دائرة القياس الأصولي وأبرزه في دائرة القياس المنطقي.

وذلـك ما مهَّد للشاطبي ليُعلِنه اجتهادا ثالثـاً بعد أن كان قسمـاً من معرفات العلة. أو كان أمارة مقابل الأمارة السمعية، كما يقول الأصوليون الأوائـل كأبي الحسين البصري في «المعتمد» وغيره.

لقد تطور ذلك إلى وضع مقدمتين عند الغزالي، إحداهما المقدمة الشرعية الكلية وهي السمعية، والأخرى مقدمة جزئية وهي العقلية عند القدماء أو النظرية، كما سماها الشاطبي، وهي المحقِّقة للمناط، وقد رَسى المصطلح على تحقيق المناط.

وكان حجة الإسلام الغزالي - رحمه الله تعالى- من رواد هذا المصطلح، وجُلُّ من قبله أحيانا يشير إليه باعتباره نوعـاً من الاستدلال العقلي الذي لا يمكن رده إلى أصل

-كما يقول أبو الحسين البصري المتوفى 436 هـ في كتابه «المعتمد» - ولهذا قدمنا قراءة على ضوء ناره -الغزالي- وفي ظل جداره لأبي إسحاق الشاطبي، - وهما أفضل من تكلم في هذا الموضوع -، فألفينا أبا إسحاق جانيـاً من ثماره لا يخرج من بستانه إلا ليعود إلى أحضانه. فهو يراه اجتهاداً ثالثـاً لنوعي الاجتهاد، وذلك رأي الغزالي، وليس نوعـاً من القياس كمذهب الجُل ولا بعضه قياس،كرأي أبي محمد المقدسي والطوفي.

ويعتمد على مقدمتين إحداهما نظرية، وهي الصغرى، والأخرى شرعية، وهي الكبرى، وهو اجتهاد في الأنواع والأشخاص والأحوال.

وخلافـاً لما ذهب إليه أبو حامد في «معيار العلم» فهو يؤكد في «الأسـاس» على عموم العلة، كما هو مذهب الشيخ تقي الدين ابن تيمية.

والشاطبي يتحدث عن محقِّق المناط العالم الربانيِّ، ولكنه أيضا الصانع والبائع والعامي بحسب النوع، والموضوع المحقق فيه، ووسيلة التحقيق.

لقد استقينا من ينبوعهما، وجلنا في ربوعهما، واقترحنا

بيئة لتحقيق المناط، ومجالات عملية لتنزيل الأحكام للتفاعل مع هذا الاجتهاد.

وأبرزنا تحقيق المناط في ثلاثيات منطقية وأصولية.

وقد نبه الغزالي على التداخل بين التحقيق والتنقيح المتذرَّع إليه بالسَّبْر بقوله: والعلة المستنبطة أيضا عندنا لا يجوز التحكم بها بل قد تُعلم بالإيماء وإشارة النص، فتلحق بالمنصوص، وقد تُعلم بالسَّبْر حيث يقوم دليل على وجوب التعليل، وتنحصر الأقسام في ثلاثةٍ مثلاً، ويبطل قسمان، فيتعين الثالث فتكون العلة ثابتة بنوع من الاستدلال، فلا تفارق تحقيق المناط وتنقيح المناط [1].

ولهذا فقد أبدينا ملاحظة تتمثل في أنَّ تحقيق المناط غير التنزيل، فتحقيق المناط يكون بالمقدمة الجزئية من المقدمتين، ولكن التنزيل إنما يكون بالنتيجة.

والحقيقة أنَّ تحقيق المناط يبنى على المقدمة الصغرى التي سماها الشاطبي النظرية؛ لأنها تحكم باندراج الجزئي بوسائل إثبات الواقع في الكلي النقلي المتمثل في المقدمة الكبرى.

---

1 - الغزالي المستصفي 237 / 2

ولكن التنزيل إنما يكون بالنتيجة، وهي جزئية تشير إلى المحكوم عليه، وهي مثلا: هذا الماء يجوز الوضوء به بعد وضع المقدمتين.

ولكن التنزل قد يكون مرحلة لاحقة، لأن التفعَّلَ يطاوع التَّفْعِيلَ للدلالة على الانفعال.

وأجبنا على سؤال من يحقق المناط؟ بأنه من يوجَّه إليه الخطاب. وأنّ الفقيه في القضايا السلطانية إنما يسهم في بيان المقدمة الأولى.

وأشرنا إلى أهمية صناعة المفاهيم التي هي نوع من الحدود والتعريفات.

تُؤطِّر واقعًا جديداً محكومًا بوضعٍ بشري غير مسبوق.

وقدمنا أمثلة في خمسة مجالات هي:القضايا السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والعلاقات الدولية، والاكتشافات العلمية.

وهي أمثلة لمجالات تجريب صناعة المفاهيم في حقل الواقع الذي يجب أن تغرس فيه أشجار الشريعة الوارفة الظلال الجانية القطوف:

نَزَلْنَا رَوْضَهُ فَحَنَا عَلَيْنَا حُنُوَّ الْمُرْضِعَاتِ عَلَى الْفَطِيمِ

إنَّ الأمة اليوم هي ذلك الفطيم الذي يحتاج إلى حنوٍّ وحنان وعطف في حقول الشريعة قبل أن يحوِّلها السفهاء إلى حقول ألغام.

وأخيراً: أشرنا إلى أهمية وضع مفاهيم وتعريفات لعشرات القضايا من شأنها أن تزيل اللَّبس وتدفع الغموض وتسهل الاستنباط والاستنتاج لتخريج الفروع على الأصول، وذلك من خلال ثلاثي: النصوص الحاكمة، والمقاصد المتقاضية، والواقع المؤطر.

وبذلنا الوسع في تأصيل المفاهيم وتوضيح المضامين والمرامز والمراسيم، وهو جهد المقلِّ، ولن نُنشد مع المستحق المدِلِّ:

دَعا فأجابته المعاني مطيعةً وقد كان منها منعةٌ وإباء

وحسبنا الله ونعم الوكيل ونستغفر الله العظيم ونتوب إليه.

اللهم صل على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً، صلاة دائمة بدوامك باقية ببقائك لا منتهى لها دون عرشك وأدخلنا برحمتك في عبادك الصالحين.

ملحق 1
منهجية التدرج بين إرساء القيم وإجراء الأحكام

إنَّ الأحكام تعتبر ثمرة قيمٍ وفضائل: هذه القيم لا تحتاج إلى تحقيق مناط، أما الأحكام الناشئة عنها فتحتاج إلى تحقيق المناط لأنها محفوفة بخطاب الوضع.

إن الشريعة قبل أن تتحول إلى إجراءات قانونية يطبقها السلطان وما يتفرع عن ولايته، فإنها تغرس شجرة القيم التي تثمر الحكم على الأشياء وعلى الأعمال والتصرفات بالحسن والقبح، وبأنها حق أو باطل، أو أنها صحيحة أو باطلة، مقبولة أو مردودة؛ لتنشئ النُّظم والأحكام الجزئية التي تحميها وتحوطها، ترتب أسبابها وموانعها وشروطها، وبعبارة أخرى تهيؤ مجال تطبيق الأحكام الجزئية.

فالفرق قائم بين القيم وما تثمره من قيام الفضائل في نفوس المؤمنين، والحرص على تمثلهما في حياتهم الفردية والجماعية، وبين الأحكام التنظيمية التي تتعامل

مع الانحراف عنها سواء تعلق الأمر بالتشريع المدني أو الجزائي.

فالقيم والفضائل ثابتة لا تحتاج إلى بيئة تطبيق، ولا تفتقر إلى تبيئة؛ لأن خطاب الوضع لا يتعلق بها إلا عند ما تكون أحكاماً تفصيليةً سواء كانت سلطانية كنظم الولايات والتشريعات الزجرية، أو غير سلطانية؛ كعقود المعاملات والأنكحة سوى ما علِّق منها بالسلطان.

ولهذا فإن طريقة القرآن الكريم هي كالتالي:

ففي المعاملات مثلا أقام القرآن الكريم قيمة حفظ المال وحرمة الاعتداء على الملكية ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ ذلك قبل أن ينهي عن الربا ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ وهي آخر ما نزل أو من آخر ما نزل، «وآية الكلالة الأخيرة قبل الربا وقيل غيره». وفصَّل النبي عليه الصلاة والسلام ذلك وأضاف النهي عن الغرر والنَّجش، ونزّله على الواقع كبيع الحصاة، وحبل الحَبَلَة، والمضامين والملاقيح، وكلها له شروط وأسباب، محافظة على أموال الناس وصوناً لها من الاعتداء والعدوان لتكون آية السرقة – في

المائدة - زاجرة ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

فيثبت أولا المقصد العام الذي لا يتعرض له أي تخصيص ثم تليه الأحكام والإجراءات.

وكذلك في التشريعات الزجرية، المتعلقة بالقصاص، فالقرآن الكريم يؤكد حرمة النفس البشرية ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّۗ﴾ ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ ﴿أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ ويقرر ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ وهو حكم سلطاني له شروطه.

وكذلك في المحافظة على النسل وهو مظهرٌ لكرامة الإنسان أن يكون معروف الأصل محفوظ الأرومة؛ولهذا لم تختلف الشرائع فيه، ويكاد يكون الأمر مركوزاً في الفطرة والجبلَّة الإنسانية،وكان التعبير القرآني يشير إلى ذلك بالمحافظة ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ﴾ ﴿وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْۚ﴾ ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ

مِنۡهَا وَمَا بَطَنَۖ﴾ إن ذلك لا يفتقر إلى سلطان.

أما الأحكام التفصيلية فجاءت في آية النور: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾ وآية الرجم التي نُسخت لفظًا وثبتت حكمًا، طبقا للسنة العملية والإجماع، وأُحيطت هذه الجريمة بشروطٍ في غاية الصعوبة حتى تكاد تكون تخويفية وردعية. وذهب بعض الشافعية وابن تيمية وتلميذه ابن القيم إلى سقوط الجرائم الأخلاقية بالتوبة قياساً على الحرابة وأخذاً بالتعقب على السرقة بالتلويح بالتوبة في آية المائدة ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾.

وكذلك بالنسبة للخمر، فقد جاء القرآن الكريم بأهمية العقل ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾.

وكذلك في المحافظة على العقول، توجه القرآن بالخطاب للمؤمنين بالتوقف عن الخمر وقت الصلاة فقط ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ وبيَّن أن إثمها أكبر من نفعها ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ

وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ﴾ ثم نهى عنها في آية المائدة. ﴿ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾.

وبعد أنْ غرس في النفوس قبح ذلك، ولم يذكر عقوبة معينة، وإنما كان عليه الصلاة والسلام بعد ذلك يعاقب مرتكب تلك المخالفة - الجريمة دون تحديد - على خلاف - ثم اجتهد الصحابة في أيام عمر فحددوا لها ثمانين جلدةً تنزيلا على واقعِ اتساع الدولة واختلاط المسلمين بغيرهم من أهل الدياناًت الأخرى التي احترم الإسلام خصوصياتها، فترك لها الحرية في تعاطي مشروباتها.

وهنا يتميز الأصل الكلي بأنه عزيمة لا تسقط أبدا أي أن المؤمن على أي مستوى كان يجب عليه أن يكون شاعراً بتلك القيمة، ومستشعرا أهمية الفضيلة بقلبه وهو معنى قائمٌ بالنفس، معترفـًا بأحكام الحلال والحرام.

أما بالنسبة للأحكام الجزئية كإيقاع العقوبة الشرعية - وهي سلطانية - فلها شروطها وضوابطها وموانعها، فالصلاحية فيها للجهة السلطانية وحدها، فلا تسلُّط للأفراد

عليها؛ لأنهم فاقدو الشرط الأول وهو شرط الصلاحية، فلو ارتكب ذلك لكان مخطئا وخاطئا ومتجاوزا للحدود.

وهنا تكمن أهمية تحقيق المناط.

وبالنسبة للسلطان فهو يراعي الشروط والأسباب والموانع الجلية والخفية، فإن عمر لما علَّق عقوبة النفي بالنسبة للبكر فلا شك أنه قد نمى إلى علمه بأن من تطاولهم العقوبة قد يتركون الملة الإسلامية سخطا، فرأى مظنة المفسدة؛ لأنها لو تحققت في فرد فقد لا تتحقق في غيره. لكن المظنة جعلت عمر يرى أن المفسدة المترتبة على ذلك أعظم، فأوقف ذلك.

وعلق حد السرقة عام الرمادة - وهذا ما أسميه بالمانع الخفي؛ لأنه أمر لا يتعلق بشخص فيعرفه القاضي أو المفتي، ولكنه يتعلق بمجتمع فيحقق المناط فيه السلطان مما يجتمع لديه من العلم بأحوال الرعية، فهو لا يريد أن يحملهم على ما يسخطهم. ونهى الشارع عن إقامة الحدود في أرض العدو.

لكن الفرق كبير بين القيم والفضائل التي هي: حلال وحرام، قبل أن ننتقل إلى الإجراء الزجري أو الحكم

القضائي- فالحدود من اختصاص السلطان أو نوابه والتعزيرات من صلاحياته، طبقًا للجويني ولغيره، «وَعَزَّرَ الْإِمَامُ لِمَعْصِيَةِ اللهِ أَوْ لِحَقِّ آدَمِيٍّ حَبْسًا وَلَوْمًا». - كما يقول خليل - الفرق بين قيم التحريم والتحليل والأحكام التطبيقية من أربعة وجوه:

أولا: أن القيم ثابتة من كل وجه من حيث القطعية، أما الأحكام فبعضها قطعي وبعضها اجتهادي.

ثانيًا: أن القيم من باب الكلي وليست من باب الجزئي.

ثالثًا: أن الخروج عليها هو الخروج على النظام العام للأمة، وإنكارها خروج من الدائرة.

رابعًا: أنها عزائم لا تعتريها الرخص وعمومات لا تعروها مخصصات خطاب الوضع وحدوده التي تحوط الخطاب الجزئي.

فاحتاج الخطاب الجزئي إلى تحقيق مناط؛ لتنزيله على مجالات معينة مشخصة، طبقًا لاختلاف المحالِّ وتقلبات الأحوال.

فالمطلوب هو أولا أن تغرس القيم الدينية بالتدريج في المجتمع حتى يعرف الناس المعروف وتنكر قلوبهم

المنكر، حتى تنزل إلى الصعيد العملي، محوطةً بالأسباب والموانع والشروط.

لكن في انتظار ذلك « فإن الميسور لا يسقط بسقوط المعسور» فعلى الجهات الولائية أن تجتهد في مختلف القضايا باجتهاد جادٍّ وبصيرة نافذة.

فيجب أن لا يعرو المحلُّ عن عقوبة بالنسبة للقضايا الزجرية، حسب الإمكان.

على العلماء أن يسعوا لإقناع المجتمع المستهدف بأهمية الأخلاق في حياة الناس، وذلك بالحكمة والموعظة الحسنة.

وعلى الدولة أن تستكمل الشروط الضرورية المتمثلة في التماسك الداخلي والكفاية الاقتصادية. فالاقتصاد أصبح شبه ضرورة، فهو مما لا يتم الواجب إلا به.

ومن واجبها أن تطبق أحكام الشريعة، كلَّ أحكام الشريعة، عند الإمكان دون أن تُعرِّض العباد لإعنات والبلاد لحروب، ذلك واجبها، لا يجوز إعفاؤها منه إذا توفرت الشروط وانتفت الموانع وقامت الأسباب.

ولكنه واجب لا يقوم به الأفراد ولا العلماء إلا في

حدود المقدمة الأولى، وهي المبيِّنة للحكم. أما المقدمة الثانية، المتعلقة بالواقع وتحقيق المناط ووزن المصالح والمفاسد، فهي من اختصاص الجهات السلطانية، التي قد تكون ملكًا أو رئيسًا أو برلمانًا، تلك مسئوليتهم في الدنيا وهم مسئولون عنها في الآخرة. والله سبحانه وتعالى أعلم.

ملحق 2
بيان مؤتمر الكويت

تضمنت جلسات المؤتمر أربعة وعشرين بحثا موزَّعة على محورين رئيسين :

المحور الأول : في تأصيل الاجتهاد بتحقيق المناط، وقد عالج فيه السَّادة العلماء والباحثون التعريفات والمصطلحات ذات الصلة وتأصيل منهج الاجتهاد بتحقيق المناط، وثمراته، ومآلاته، والاختلاف فيه، ومايترتب على الإخلال بضوابطه ومسالكه.

المحور الثاني : في تنزيل هذا الاجتهاد ، وقد عُولجت فيه قضايا كلية ومفاهيم محورية مرتبطة بالمجال السياسي والاقتصادي والمالي، والاجتماعي والعلاقات الدولية.

وقد انتهى السادة العلماء المشاركون في الندوة إلى جملة من المبادئ المهمة في دراسة الموضوع ، وعدد من التوصيات المتعلقة به وهي :

1 _ نوه المؤتمرون بأهمية فقه الواقع والتوقع وحاجة الأمة إلى معرفة واقعها وقدراتها وخصوصياتها وظروفها وأحوالها، والحقائق الموضوعية مع ملاحظة التغيرات الهائلة التي جدت في العالم من حولنا .

2_ إن الاجتهاد في تحقيق المناط هو صنو الاجتهاد في تفسير النصوص الشرعية وفي منظومة التعليل، وله أصول وقواعد يجب مراعاتها في تطبيق الأحكام على محالِّها المناسبة التي توجهت إليها إرادة الشارع بالتناول والشمول.

3 _ الحاجة إلى تتبع فقه تحقيق المناط في تطوره عبر تاريخ الأمة بما يبرز منزلته وحجيته وأثره في تجديد الفقه واستيعابه للتحولات والمستجدات بدءاً بتحقيقات النبي ﷺ والخلفاء الراشدين وسائر العلماء من بعدهم، ومن شأن هذا العمل العلمي أن يؤسّس للموسوعة التاريخية لتحقيق المناط.

4 _ الاهتمام بتراث نوازل الأحكام الفقهية جمعا ودراسة واستثمارا لما يختزنه هذا التراث من قواعد منهجية وخبرة تطبيقية تساعد المجتهدين والدارسين المعاصرين

على إعمال تحقيق المناط.

5 _ أهمية ضبط الاجتهاد بتحقيق المناط من حيث المباني الأصولية، والمفاهيم الكلية والقواعد المنهجية قبل توظيفه واستعماله في معالجة جزئيات الوقائع، حتى يكون ذلك عونا لأهل العلم على ممارسته على الوجه المطلوب، وحتى يكون اجتهاداً صادراً من أهله وواقعًا في محله.

6 _ إن الاجتهاد بتحقيق المناط إنما يعتد به إذا تأسس على تعامل صحيح مع النص الشرعي وفق القواعد المقررة في علم الأصول من حيث الثبوتُ والدلالة والتعليل، والفهم الصحيح التام للواقع، ومراعاة أصول الشريعة وكلياتها ومقاصدها، والتفطن لانطباق الأحكام على جزئيات الواقع.

7 _ إن مسالك تحقيق المناط ووسائله غير منحصرة أو محددة، أو أنه يجب أن تشتمل على المسالك الحديثة والجديدة من دراسات مسحية واجتماعية وميدانية واستقصائية.

8 _ تطرق المؤتمرون إلى بعض المسائل المهمة في الساحة الإسلامية وهي مسألة تقسيم الدار ومسألة جهاد الطلب ومسألة الولاء والبراء ومسألة تطبيق الشريعة، ومسألة التضخم وآثاره، ومسألة الضمان، ومسألة الصكوك، وخلصوا إلى أهمية تحرير هذه المسائل تحريراً دقيقًا وفق الأطر العلمية المتَّبعة في ذلك، وتحقيق المناط فيها بما يلائم الواقع المعاصر.

9 _ إن تحقيق المناط في معظم القضايا المعاصرة سواء كانت في المجالات السياسية الاستراتيجية أوفي المجالات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية جدير بأن يكون ناشئا عن جهد جماعي ومنبثقًا عن مؤسسة تضم ثلاث فئات:

_ الفئة الأولى: فقهاء الشريعة ممن لهم باع في الفقه وأصوله، ومعرفة واسعة بمعطيات العصر وطبائع العمران.

_ الفئة الثانية : خبراء من أهل القانون ممن لهم اليد الطولى في صناعة التشريع وصياغة القوانين.

_ الفئة الثالثة: علماء متخصصون في المسائل والمواضيع التي يراد تحقيق مناطها وتكييفها، وذلك

ليقدموا البيانات اللازمة في تصور الموضوع الذي يراد معرفة حكمه.

10 _ إن تحقيق مناطات الأحكام الشرعية بعضها موكول إلى العلماء وبعضها الآخر يقع تحت إشرافهم اعتماداً على تقارير الخبراء وإفادات المتخصصين وخبرات مؤسسات الدولة وهيئاتها، وبعضها موكول إلى عموم أفراد الأمة في شؤونهم الخاصة.

11 _ إن تتبع تحقيق علماء الأمة لمناطات الأحكام أفاد أنها تؤول غالبًا إلى أربعة مآلات :

_ الأول : تنزيل الحكم على محله.

_ الثاني : عدم تنزيله إذا ذهب محل أو تبين أن المحل المحقق فيه ليس مناسبًا لتنزيله.

_ الثالث: تنزيل الحكم على محله بصورة مغايرة تخصيصا أو تقييداً.

_ الرابع: اختلاف الأحكام باختلاف الأحوال وقرائنها.

12 _ إن كثيراً من الأخطاء والمزالق التي اعتبرت اجتهادات فقهية لتحقيق المناط قديمة وحديثة ناتجة عن

إخلال بضوابط تخريج المناط وتنقيحه.

13_ رصد وتتبع المزالق المنهجية الواقعة في تحقيق المناط التي تنتج فتاوي وآراء فقهية تجنح إلى الغلو والإفراط أو التفريط.

14 _ إن من واجب العلماء المكلفين بالفتوى أن يعتنوا بتحقيق المناط، مستعينين بأهل الخبرة في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع، وأن تتضمن فتاواهم وقراراتهم الفقهية _ عند تعذر تطبيق حكم من الأحكام لمانع قاهر_ الحث على السعي إلى إزالة ذلك المانع بالطرق المشروعة.

هذا وقد أوصى المؤتمر بمايلي :

1_ التحضير للمؤتمرات القادمة بتنظيم ورش عمل مستقلة يستدعى لها أهل الخبرة بالواقع تكون نتائجها وخلاصاتها وتقريراتها بمثابة أرضية تنطلق منها المشاريع والدراسات المحققة للمناط على سبيل التعيين والتفصيل في مختلف مجالات الحياة.

2_ يوصي المؤتمر بإقامة ورش عمل فقهية متخصصة تتعلق بكل موضوع من الموضوعات التشريعية، مسترشدة

بنتائج وتقريرات خبراء الواقع المعاصر ليكون ذلك آلية علمية لتنزيل الأحكام الشرعية على محالها المناسبة.

3_ إنشاء مراكز خبرة علمية متخصصة تستقطب خيرة طاقات الأمة وكفاءاتها لدراسة واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة وتوقع واستشراف مستقبلها.

4 _ إيجاد مؤسسات ومراكز بحوث لتحقيق المناط يكون لها من الإمكانات العلمية والوسائل المادية والمعنوية مايؤهلها لإبداء الرأي بكفاءة عالية في أهم قضايا الخلاف الفقهي والثقافي والسياسي في الأمة.

5_عقد سلسة من الندوات تتناول كل واحدة منها تحقيق المناط لقضية محددة يفصل فيها القول بصفة تفصيلية في المجالات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية وغيرها.

6_ في مجال البحث العلمي يوصي المؤتمر بمايلي:

_ استكتاب كبار العلماء والباحثين في مجال الشريعة والقانون لتحرير بحوث معمقة تتناول تحقيق المناط في قضايا معينة .

_ مخاطبة كليات الشريعة والقانون، وأقسام الفقه وأصوله في الجامعات الإسلامية بتوجيه نبهاء الطلبة

والباحثين من أجل إنجاز أطروحاتهم الأكاديمية في مجال تحقيق المناط، ويؤمل من مركز التجديد والترشيد أن يقدم خارطة طريق بالموضوعات الجديرة بالبحث.

ـ يوصي المؤتمر بدراسة الأحكام القضائية الاجتهادية في العالم الإسلامي باعتبارها تطبيقات جزئية بغية بلورة المنهج القضائي في تحقيق المناط.

ـ إنجاز مؤلفات في تحقيق المناط، تجمع أشتات ماورد في التراث الأصولي والمقاصدي مع تنظيمه وتصنيفه واستثماره، وإدخال ذلك في المقررات الجامعية للكليات ومعاهد تكوين العلماء بما يهيؤها للإسهام في تخريج علماء مؤهلين لتحقيق مناطات مختلِف الأحكام.

ـ جمع ماكتب حول تحقيق المناط في الدراسات المعاصرة كتباً كانت أو بحوثا في دوريات أو في مؤتمرات، لتكوين مكتبة حديثة في علوم تحقيق المناط.

7ـ إن الدول الإسلامية مدْعوَّة إلى استكمال بنائها التشريعي الإسلامي بالمواءمة بين أحكام الشريعة نصوصاً ومقاصدَ وبين مراعاة حقائق الواقع الراهن وعناصره وإكراهاته اعتماداً على دراسة موضوعية لواقع

مجتمعاتها وتحقيق مناطات الأحكام الشرعية المراد إلحاقها بمنظومتها التشريعية.

8 _ عقْد دورات علمية في تحقيق المناط للدعاة والأئمة والوعاظ حتى يرتقي خطابهم إلى اعتبار المآلات ومعالجة ظواهر الواقع معالجة راشدة.

ملحق 3

تغيير المنكر

- إن مسألة تغيير المنكر في هذه الأزمنة أصبحت في معظمها تتعلق بتغيير الحكام بما يسمى بالوسائل السلمية التي لا تلبث أن تتحول إلى صدام، وفي بيئة غير سلمية يترامى فيها شرر الكلام لتشعل نار الحروب، ولهذا كان للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط، فقد روى أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال: قال رسول صلى الله عليه وسلم: «لا ينبغي لأحد أن يأمر بالمعروف حتى يكون فيه ثلاث خصال: عالمـًا بما يأمر، عالمـًا بما ينهي. رفيقـًا فيما يأمر، رفيقـًا فيما ينهى» - أخرجه الخلال.

واستقراءً للنصوص والمقاصد ذكر العلماء خمسة شروط هي:

1 - أن يكون الآمر عارفـًا بحكم ما ينكر.

2 - وأن يكون أمراً مجمعـًا عليه أو قريبـًا من المجمع عليه، فالمختلف فيه لا حسبة فيه. 3 - وأن يكون ظانـًا

إفادته، وعن أحمد روايتان في غلبة الظن: إحداهما: لا يجوز إذا لم يغلب على ظنه، والأخرى: يجب - ذكرهما أبو يعلى.

4 - وأن لا يخاف على نفسه ولا على ماله ولا على غيره.

5 - وأن لا يؤدي إلى منكر أكبر فيكون حراما، فلو أدى إلى قتل الآمر بدون فائدة ترجى من ورائه لم يجز، كما لو أدى إلى اقتتال الناس، وفي الحديث الذي رواه حذيفة: «لا ينبغي لمؤمن أنْ يذل نفسه، قال كيف يذل نفسه؟ قال: يتعرض من البلاء لما لا يطيق». وحديث عبدالله بن عباس:«إذا رأيتم أمراً لا تستطيعون غيره فاصبروا حتى يكون الله يغيره». وروى سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: آمر السلطان بالمعروف وأنهاه عن المنكر، فقال: إن خفت أن يقتلك فلا. ثم عدت، فقال لي مثل ذلك. وقال: إن كنت لا بد فاعلا فما بينك وبينه.

قال تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ قال ابن الجوزي في «زاد المسير» فيها خمسة أقوال، ومن هذه الأقوال: لا تكلفوا أنفسكم عملاً ربما

أدى إلى قتلها، وإن كان فرضـًا، وعلى هذا تأولها عمرو بن العاص في غزوة السلاسل حين صلى بأصحابه وهو جنب في ليلة باردة، واحتج بالآية لما سأله عليه الصلاة والسلام: «يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟» فقال يارسول الله إني احتلمت في ليلة باردة وأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، فذكرت قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ فضحك رسول الله ﷺ. أخرجه أبو داوود وأحمد.

فكيف يصح حمل الحديث الذي رواه الحاكم -وليس في الصحيحين- على أن الآمر كـان متعمداً أن يُقتل، والحديث هو، «أفضل الشهداء عند الله حمزة بن عبد المطلب، ثم رجل قام إلى حاكم جائر فأمره ونهاه فقتل».

ولهذا تأوله بعض العلماء على أنه لم يكن يعلم أنه سيقتله، وعلى أنه قال له ذلك سرا.

فقد أخرج أحمد وابن أبي عصام في كتاب «السنة» - ورجاله ثقات كما في «مجمع الزوائد» -عن عياض بن غَنْمٍ عنه عليه الصلاة والسلام «من أراد أن ينصح لذي سلطان بأمر فلا يُبد له علانية ولكن ليأخذه بيده فيخلو به، فإن قبل

منه فذاك وإلا كان قد أدى الذي عليه له».

وهل ما تقوم به وسائل الإعلام -من حث الناس على الخروج وتعريضهم -بما فيهم النساء- للإهانة والقتل- هو المطلوب شرعا؟ أم المطلوب هو الأخذ بالآداب الشرعية في النصح والنظر في المئالات؟

قال الإمام أحمد في جوابه لإسحاق بن هانئ -وقد سأله: متى يجب على الرجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟: «ليس هذا زمان نهي، إذا غيرت بلسانك، فإن لم تستطع فبقلبك، وهو أضعف الإيمان، ولا تتعرض للسلطان فإنّ سيفه مسلول». وفي رواية أخرى: يجب الأمر إذا لم تخف سيفاً ولا عصا.

فإذا كان هذا هو موقف ابن عباس وأحمد والكثير من العلماء في عدم جواز تعريض النفس للقتل والأذى الجسدي. وقلنا إن خروج الناس إلى الساحات من باب إنكار المنكر. فهل يجوز للمفتي أن يفتيهم بالخروج في المظاهرات مع العلم باحتمال ذهاب نفوسهم أو إصابتهم في التظاهر دون أن يكون متحملا إثماً ولا مرتكباً ذنباً؟

وشروط وجوب إنكار المنكر خمسة عند القاضي

أبي يعلى ابن الفراء كالشروط السابقة، إلا أنه ذكر شرط استمرار الوقوع في المنكر فإن لم يكن مستمرا عليه لم يجب الإنكار، وأنه إذا أمكن إزالته بطريق أسهل تعين؛ لأن إزالته بطريق أخرى إما أن تضر بالمُنكِر -بصيغة اسم الفاعل- فيكون في حكم الظالم لنفسه وإن كان ضرره على من ينكر عليه كان في حكم الظالم له، وإن لم يكن كذلك كان في حكم العابث.

إن التحدي الكبير الذي يقع على العلماء وعلى النخب المثقفة وقادة الفكر والرأي وزعماء الأحزاب هو كيف نجد طريقا لإزالة الظلم دون أن يتحول المظلوم شرعا وعقلا ظالماً لنفسه أو في حكم الظالم لنفسه -حسب عبارة ابن الفراء؛ لأنه استعمل طرقاً أضرت به وفاقمت الظلم وضاعفت الهم وأصابت الأمة بقرح شديد.

والحقيقة أن الفقيه الآن يلحق بالثورات بعد اشتعال الساحة ليلعَن -في الغالب- الظالم ولكن دون أن يعالج المظلوم ولا أن يداوي المكلوم بل ربما زاده كلماً على كلم، يحثه على السير في طريق لا نهاية لها من الدم. وقد كان العلماء يمنعون العامة من حمل السلاح ويكتفون

بالوعظ، ويأمرون العامة بالإنكار بالقلب. وإليك هذه الحكاية يقول القاضي أبو يعلى ابن الفراء: «فصل: في وجوب الإنكار على السلطان إذا غصب، وعطَّل الحدود، وضرب الأبشار، واستأثر بأموال الفيء والغنائم والأعشار، فإنه يجب وعظه وتخويفه بالله تعالى. فأما بالقتال له وشهر السلاح عليه فلا يجوز ذلك. وقد نص أحمد على هذا في رواية حنبل قال: اجتمع فقهاء بغداد في ولاية الواثق إلى أبي عبدالله وقالوا: إن هذا الأمر قد تفاقم وفشا -يعنون إظهار القول بخلق القرآن وغير ذلك، فلا نرضى بإمرته ولا سلطانه. فناظرهم في ذلك، وقال: عليكم بالنُّكرة بقلوبكم، ولا تخلعوا يداً من طاعة، ولا تشقوا عصا المسلمين، ولا تسفكوا دماءكم ودماء المسلمين معكم، وانظروا في عاقبة أمركم، واصبروا حتى يستريح برٌّ، أو يستراح من فاجر» (القاضي أبو يعلى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ص50). وذكر القاضي عياض في «المدارك» قصة عن مالك رضي الله عنه مفادها أن شيخه عبدالرحمن بن هرمز أنكر على رجل من أهل الأقدار -أي أهل المكانة- لما رآه قائماً مع امرأة على الطريق، فأمر

الرجل عبيده بضرب ابن هرمز -رحمه الله تعالى- حتى حمل إلى منزله، فعاده الناس وفيهم مالك، فجعل يشكو، والناس يدعون له، ومالك ساكتٌ، ثم تكلم فقال: إنَّ هذا لم يكن لك، تأتي إلى رجل من أهل القدر على باب داره ومعه حشمه ومواليه. فقال ابن هرمز: فترى أني أخطأت؟ فقال: إي والله، وذكر باقي الحكاية.(1/ 172)

ملحق 4
أقوال العلماء في تكفير من لم يحكم بما أنزل الله

- أقوال العلماء في تكفير من لم يحكم بما أنزل الله: قال عبد الحق بن عطية في تفسيره «المحرر الوجيز»: واختلف العلماء في المراد بقول تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾. فقال جماعة: المراد اليهود بالكافرين والظالمين والفاسقين، وروي في هذا حديث عن النبي من طريق البراء بن عازب.

وقالت جماعة عظيمة من أهل العلم: الآية متناولة كل من لم يحكم بما أنزل الله، ولكنه في أمراء هذه الأمة كفر معصية لا يخرجهم من الإيمان».(ابن عطية 4/ 456 - 457) قال في فتح القدير: وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن ابن عباس في قوله: (وَمَن لَّمْ يَحْكُم) يقول: من جحد الحكم بما أنزل الله فقد كفر، ومن أقر به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق. وأخرج الفريابي وسعيد بن

منصور وابن المنذر وابن أبي حاتم والحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. قال: إنه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه، وإنه ليس كفرًا ينقل عن الملة بل دون كفره.

وأخرج عبد الله بن حميد وابن المنذر عن عطاء بن أبي رباح قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، قال : كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق. قال طاووس وغيره: ليس بكفر ينقل عن الملة، ولكنه كفر دون كفر، وهذا يختلف إن حكم بما عنده على أنه من عند الله فهو تبديل له يوجب الكفر، وإن حكَمَ به هوى ومعصية فهو ذنب تدركه المغفرة على أصل أهل السنة في الغفران للمذنبين، قال القشيري: ومذهب الخوارج أن من ارتشي وحكم بغير حكم فهو كافر، وعزي هذا إلى الحسن والسدي».(التحرير والتنوير 6/ 211 - 212)

قال الحافظ أبو عمر بن عبد البر في كتابه «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»: وأجمع العلماء على أن

الجور في الحكم من الكبائر لمن تعمَّد ذلك عالمًا به، رويت في ذلك آثار شديدة عن السلف، وقال الله تعالى: (وَمَن لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) (الْفَاسِقُونَ)، (الظَّالِمُونَ)، نزلت في أهل الكتاب.

قال حذيفة وابن عباس: وهي عامة فينا، قالوا: ليس بكفر ينقل عن الملّة إذا فعل ذلك رجل من هذه الأُمة حتى يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وروي هذا المعني عن جماعة العلماء بتأويل القرآن، منهم: ابن عباس وطاووس وعطاء. وقال الله تعالى: (وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا)، والقاسط: الظالم الجائر». (التمهيد 5/ 74 - 75) وقد ذكر شيخ الإسلام ذلك في أكثر من موضع فقال: «وإذا كان من قول السلف أن الإنسان يكون فيه إيمان ونفاق فكذلك في قولهم إنه يكون فيه إيمان وكفر ليس هو الكفر الذي ينقل عن الملة كما قال ابن عباس وأصحابه في قوله: «وَمَن لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ». قالوا: كفروا كفرًا لا ينقل عن الملة، وقد اتبعهم على ذلك أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة». (مجموع فتاوى ابن تيمية 7/ 312) وقال في موضع آخر:

«وفي صحيح مسلم قال: قال رسول الله ﷺ: ألم تروا إلى ما قال ربكم؟ ما أنعمت على عبادي نعمة إلا أصبح فريق منهم بها كافرين، يقولون: الكواكبُ وبالكواكب».

ونظائر هذا موجودة في الأحاديث، وقال ابن عباس وغير واحد من السلف في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَـٰفِرُونَ﴾.

(فَأُولَئِكَ هُمُ)، (الظَّالِمُونَ)، (الْفَاسِقُونَ) كفر دون كفر، وفسق دون فسق، وظلم دون ظلم وقد ذكر ذلك أحمد والبخاري وغيرهما.(الفتاوى7/ 522) ومن أراد المزيد فليراجع بحث «التكفير» في كتابنا (فتاوى فكرية).

يجب أن نوضح أولا: أن العمل قد يطلق ويراد به الاعتقاد، كما في الحديث الصحيح عن أبي هريرة قال: سُئِلَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ» قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «جِهَادٌ فِي سَبِيلِ اللهِ» قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: «حَجٌّ مَبْرُورٌ».-متفق عليه-.

فما ذكرناه لا يعني أننا نقول بالإرجاء الذي يرى من يقول به: أنه كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع الإيمان عمل، ولا يدخل النار أحد من أهل القبلة.

-حسب عبارة الفرقة الخامسة من المرجئة- بل نقول إن الإيمان كما هو اعتقاد -كما في حديث جبريل المشهور- فإنه أيضا قول باللسان وعمل بالأركان، وإنه يزيد وينقص، وهذا مذهب أهل السنة. ولكنه لا يكفر بالذنب - سواء كان تركـًا لواجب أو إقدامـًا على محرم - على مذهب الجمهور على خلاف في تارك الصلاة.

ملحق 5
تطبيق الشريعة والأوضاع التنموية

ينبغي أن نشير إلى أن قضية التنمية الاقتصادية أصبحت من مقدمات تحقيق المناط في استكمال تطبيق الشريعة بل لو قيل بوجوبها من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لما كان بعيداً، بغض النظر عن الخلاف في وجوب تحصيل السبب أو شرط الوجوب.

ذلك أن مزاج هذا العصر يتميز في هذا المجال بثلاثة أشياء:

أولاً: إن طلب التنمية أو سد الحاجة لم يعد مطلباً فردياً بل قضية جماعية جماهيرية.

ثانياً: إن وضع التنمية أصبح معيارا للرضا عن الأنظمة أو رفضها، وبالتالي أخرت المطالب الروحية والإشباع النفسي إلى درجة ثانية، وأحياناً ثانوية.

ثالثاً: إن الدول الفقيرة معرضة للابتزاز من طرف ما يسمى بالجهات المانحة أو سمِّها «الكابحة» التي تنضم

إلى الفئات الداخلية الساخطة لمعارضة القيم التي ليست من إنتاج مصانعها.

لقد ظهر لي أن مزاج العصر في بعض جوانبه ليس بعيدا من مزاج الأعرابي والناقة، ذلك مثل ورد في حديث يرويه البزار، وفيه أن الأعرابي الذي أعطاه النبي صلى الله عليه وسلم أساء الأدب لأنه لم يكن راضياً بما أعطي له، فلما وثب المسلمون إليه ليأدبوه نهاهم عليه الصلاة و السلام، ودخل معه في البيت مرة أخرى وأعطاه حتى رضي، ليخرج ويثني على من لا يحتاج إلى ثنائه -عليه الصلاة والسلام- فيضرب لهم النبي صلى الله عليه وسلم المثل بناقة نفرت فقام الناس إليها في محاولة اللحاق بها وردها على صاحبها، إلا أن صاحبها نهاهم عن ذلك لأنه يعرف خلق ناقته التي لو طاردوها لهربت منه، ولكنه تلطف بها وقدم لها قماماً حتى أنست، فذلك حال الأعرابي، الذي كان على وشك أن ينفر من الدين ويهلك، ولكنه عليه الصلاة والسلام رأفة بالعباد ورحمة بالخلق أعاده بألطف الطرق وأقربها إلى قلبه بالمال، ولم يعامله بالعنف. تلك هي الحكمة التي يمكن أن نتأمل فيها حيث أصبح مستوى

الدخل معياراً كبيراً للنجاح، وأصبح يمثل قاسماً مشتركاً وغاية كبرى للجميع. ولهذا فعلى النخبة المتطلعة إلى التمكين للدين والقيم الإسلامية في هذا العصر أنْ تأخذ العبرة من هذه المسألة، ولهذا يجب عليها أن تناقش النظريات الواسعة حول المفاهيم الاقتصادية الكبرى لتحقيق العدالة الاجتماعية والنهوض بالأمة من حضيض التخلف إلى قمم النمو، وحشد الطاقات في حركة فكرية وثقافية واجتماعية تهمش الاختلافات وترتفع إلى الأهداف الكبرى والغايات المثلى في حوار مجتمعي، وهي قضايا من المفروض أن تستلهم من القيم الإسلامية المنهج الاقتصادي والسياسي المستوعب والمتجاوز والمتصالح والمتسامح والأخلاقي.

وهكذا نقدم لأنفسنا وللعالم، انطلاقاً من عبقريتنا الخاصة وتراثنا الكبير إسهاماً معتبراً لحل أزمة رأسمالية، هي أزمة اقتصادية ولكنها أزمة أخلاقية (راجع الإمكان المتاح في الشريعة لحل هذه الأزمة في كتابي «مقاصد المعاملات»

